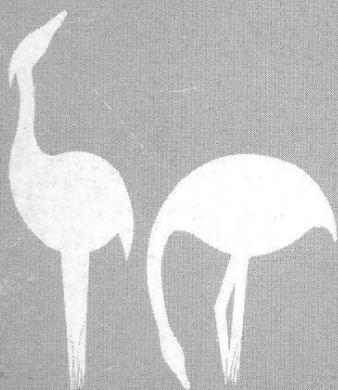


ESODO

L'albero, il seme...

CONNESSIONI TRA ETICA E SCIENZA



Quaderni Trimestrali
Aprile-Giugno '88
Anno X N. 2

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

Editoriale	2
-------------------------	----------

L'albero, il seme...

• Parole per un'attesa <i>di E. Terzian e G. Tognoni</i>	5
• Percorsi di donne per un'etica sessuata della scienza <i>di F. Marcomin</i>	8
• Ad ovest della cicogna <i>di A. Berlendis</i>	11
• Verso una teologia della creazione <i>di G. Piana</i>	14
• Tra scienza e coscienza <i>di F. Terragni</i>	21
• Limite e destino <i>conversazione con E. Severino a cura di A. Tagliapietra</i>	25
• Verso un'etica implicita <i>di G. Forza</i>	29

Osservatori

• CHIESE DI CARTA <i>a cura di G. Benzoni</i> Una lettera di "sollicitudo" senza risposta	36
• FEMMINILE SINGOLARE <i>a cura di M. Favaretto e di R. Zamarchi</i> Un Dio maschio e femmina	38
• SULLE STRADE DELLO SHALOM <i>a cura di G. Fazzini e M. Furlan</i> Colmare l'abisso	40
• TRACCE <i>a cura di A. Salatin</i> Formazione professionale della chiesa cattolica nel Veneto	42
• LA CITTÀ NASCOSTA <i>a cura di C. Beraldo</i> Professione prostituta	44

Rispondendo ad un suo ipotetico interlocutore che gli chiedeva se un fine buono non potesse essere raggiunto con qualsiasi mezzo disponibile, Gandhi afferma che «I mezzi possono essere paragonati al seme, e il fine dell'albero; tra i mezzi e il fine vi è lo stesso inviolabile rapporto che esiste tra il seme e l'albero» (1).

Nell'ambito di questa risposta Gandhi sottolinea certamente il fatto che i mezzi devono essere adeguati al fine che si vuole ottenere, e nello specifico, che non si può ottenere un fine buono come la libertà e l'indipendenza con un mezzo non buono come la violenza.

Ma noi vorremmo riprendere la metafora dell'albero e del seme come traccia di lettura per questo numero che, partendo dalla provocazione delle tecniche di fecondazione artificiale e delle biotecnologie, si allarga ad una riflessione più complessiva sul rapporto fra etica e scienza.

Crediamo che l'attuale dibattito, in particolare la presa di posizione della chiesa cattolica nei confronti delle tecniche di fecondazione artificiale, si sia fin troppo appuntata sul seme, nel tentativo di distinguere fra «uova» buone e cattive, fra fecondazioni lecite ed illecite. E certamente gli sviluppi, troppo spesso subiti dall'opinione pubblica, delle ricerche biotecnologiche non aiutano ad impostare una riflessione che vada al di là del sensazionalismo e nel rifugiarsi in superati luoghi comuni.

Eppure fra il seme e l'albero vi è un legame inviolabile: la riflessione su questo tema non può che essere complessiva, proprio perché è spesso difficile decidere se un mezzo è giusto o meno se non conosciamo a quale fine esso sarà utilizzato. Vogliamo proporre un semplice esempio: senza ricorrere alla manipolazione del DNA, in molti paesi dell'America Latina si è imposto il sistema della monocoltura intensiva; in pratica la produzione agricola di un intero stato è stata quasi totalmente orientata ad un solo prodotto (ad esempio caffè, oppure zucchero) ottenendo il risultato di diminuire la produzione agricola dedicata all'alimentazione degli abitanti di questo stato per rafforzare le esportazioni, peraltro quasi sempre controllate da grosse multinazionali agroalimentari; ed a più lunga scadenza impoverendo la capacità dei terreni e la molteplicità ecologica (come varietà di specie di piante ed animali dell'ecosistema così alterato) e la stessa flessibilità economica dello stato stesso (reso dipendente da una o poche possibilità di esportazione). Dall'altro lato la manipolazione genetica, l'inserimento del gene umano dell'insulina all'interno di un microorganismo, ha permesso la produzione di insulina umana sintetica, offrendo a molti diabetici una possibilità di cura più rispondente alle necessità dell'organismo umano.

Ovviamente questi esempi possono essere facilmente invertiti, e si possono presentare casi, come si vedrà in alcuni

saggi di questo numero, in cui la manipolazione genetica può apparire indubbiamente pericolosa.

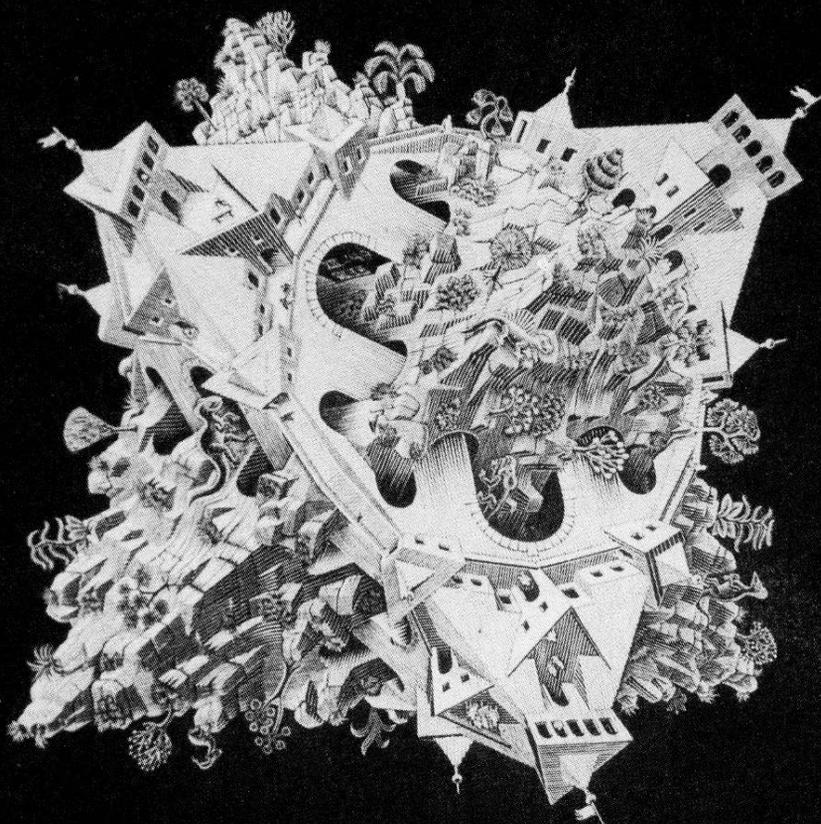
Ma il punto che si vuole affrontare è come sia impossibile considerare mezzi e fini separatamente, e soprattutto come a decidere di quale unitarietà debba esserci fra essi non possano essere delegate poche persone, laddove le conseguenze di tali decisioni cadono su tutta la popolazione, spesso anzi su tutto l'ecosistema in cui viviamo e in cui vorremmo vivere bene e far continuare a vivere bene la nostra discendenza.

La complessità dell'argomento, delle

possibilità e dei pericoli evocabili ed evocati, non ci permette di dare risposte univoche su specifiche questioni, tagliando a fil di spada l'ipotetico confine tra bene e male; ci spinge invece a estendere la nostra ricerca ad un livello più complessivo, dove trovare forse, insieme a parziali ed incerte risposte, domande ancora più impegnative.

Giovanni Forza
Rita Zamarchi

(1) Gandhi M.K., *HIND SWARAJ OR INDIAN HOME RULE*, CAP. XVI; riportato in: *TEORIA E PRATICA DELLA NON VIOLENZA*, Einaudi, Torino 1973



L'albero, il seme...

La società civile ed etico-religiosa sta creando delle regole. Prevenzione, libertà, etica: Emanuela Terzian epidemiologa e Gianni Tognoni farmacologo dell'Istituto Mario Negri di Milano, propongono le loro riflessioni per cominciare a discutere.

Parole per un'attesa

Basta scorrere anche casualmente i quotidiani o le cronache scientifiche per riconoscere negli sguardi proposti in queste pagine l'eco dei tentativi di formulare domande, più che anticipi strutturali di risposte.

La società civile ed etico-religiosa sta creando regole, ma lasciando intravedere dietro le diverse prese di posizione soprattutto il senso di un «doversele dare»:

1. perché è importante che la società regoli il proprio comportamento e costituisca un polo ufficiale di discussione: è la posizione del Warnock Report inglese (luglio 1984) che per primo ha proposto, tra infinite controversie, un diritto-dovere dello stato di legiferare in questo campo;

2. perché le cose sfuggono di mano e non c'è alcuna legge: è la posizione dell'American fertility society che, di fronte al fatto «che nessuno negli Stati Uniti sta prendendo sul serio questi problemi», non esclude niente, ma dichiara che tutti i metodi di tecnologia riproduttiva che sono emotivamente molto coinvolgenti devono essere considerati come «oggetto di ricerca» mentre c'è negli Usa una sospensione dei finanziamenti governativi sulle tecnologie stesse (*Fertility and sterility*, supplemento di settembre, 1986);

3. per dare tempo a una riflessione tecnica e pubblica approfondita su tutto ciò che riguarda le manipolazioni aventi co-

me oggetto l'embrione: è il retroterra della decisione del Comitato etico nazionale francese che propone la sospensione delle ricerche in questo settore per tre anni (vedi la cronaca dei dibattiti relativi su *Le Monde*, 16 dicembre 1986).

Le citazioni potrebbero andare avanti. E includere quelle che sui giornali italiani hanno accompagnato, da un punto di vista etico e giuridico, il «caso di Napoli» sulla selezione del sesso (vedi specificamente gli interventi di Stefano Rodotà e Gianni Baget Bozzo su *La Repubblica*, 13 e 14 dicembre).

Di particolare interesse sarà la pubblicazione, alla fine di quest'anno, del Rapporto internazionale sull'atteggiamento etico dei genetisti medici di 17 paesi (tra cui l'Italia) che hanno partecipato a una ricerca coordinata da J. C. Fletcher, capo del Programma bioetico dei National institutes of health: sulla base della prima bozza del rapporto, circolata fra i coordinatori nazionali, è possibile anticipare un dato generale: gli atteggiamenti documentano una dispersione molto grande, che non trova punti di aggregazione unitari: i genetisti (e la società) sembrano più riflettere un movimento casuale che un percorso sistematico.

Si è pensato semplicemente fosse utile elencare, senza alcuna intenzione di sistematicità, alcune delle parole che sulla strada del «ritorno della creazione» pos-

sono rincontrarsi e servire per formulare almeno un alfabeto, magari un dizionario, per una lingua capace non solo di discussione di dettagli ma anche magari di comunicazione di «sostanza».

Curabilità – terapia

È la frontiera più semplice: non perché sia tecnicamente già a portata di mano. Ma perché è una base acquisita di accordo. Creare possibilità di cura per problemi dipendenti da difetti genetici, è un obiettivo tra i più stimolanti del futuro. Tanto stimolante, e tanto futuro, da essere usato come bandiera per giustificare e spiegare tante cose: forse troppe. Non è d'altra parte un trucco nuovo della medicina-scienza, quello di mandare avanti il proprio desiderio di bene per rendere accettabile tutto il resto.

Prevenzione

È, tecnicamente, una frontiera che ha sempre meno bisogno di passaporti. Amniocentesi, villi, analisi del DNA: le tecniche dicono che la prospettiva di eliminare «malattie» o «anormalità» geneticamente determinate e trasmesse è una possibilità di oggi, o domani. Tecnicamente possibile, questa parola che rappresenta la punta avanzata dei desideri e dei proclami della medicina nel suo complesso («prevenire è meglio che curare», «togliere le cause è meglio che trattare i problemi») assume in genetica prenatale un significato ben preciso di «eliminazione». Termine crudo ma realistico, che, attraverso gli aggettivi che qualificano le varie motivazioni all'interruzione della gravidanza, è giuridicamente e socialmente praticata, obiettivo da perseguire, o da discutere, o da ignorare, secondo i punti di vista: è già in ogni caso all'interno dell'etica corrente, quella che si usa tutti i giorni, da parte di tutti, entrata rapidamente nel costume (tanto da non essere più un problema di conflitti aperti o drammatici?).

Libertà

Non c'è dubbio che le possibilità offerte alla pro-creazione dell'uomo dalle nuove tecniche rappresentano un supplemento di possibilità di scelta. E perciò di libertà. E ogni aumento di libertà deve essere visto come un passo avanti della vita. Non è credibile una morale che ha paura della libertà. Tanto meno una libertà orientata all'espansione delle possibilità di dare la vita, anche per le persone che non ne erano biologicamente capaci. E non c'è dubbio che ogni individuo ha diritto alla sua libertà e a esprimere il proprio desiderio di procreare.

Senza limiti?

Mercato

Anche se sembra strano, è la parola più simmetricamente coerente con la precedente. La libertà di creazione si esprime in un contesto: e questo contesto è, già ora, pesantemente orientato a essere quello di un mercato, con le sue leggi, i suoi costi, i suoi interessi. Banche di cellule germinali, madri surrogate professionali, cliniche specializzate, bambini contesi, parentalità biologica che si oppone a quella professionale, selezione di patrimoni genetici eccezionali: con gli strumenti delle tecnologie e delle conoscenze scientifiche più avanzate ha fatto irruzione una libertà che non ha tempo e ci dispensa dal pensare a ciò che viene dopo, nei bambini, e nella cultura della vita. Non è mai stato vero che il libero mercato abbia coinciso con un aumento della libertà delle persone, almeno di chi ne ha bisogno.

Etica

La genetica applicata alla programmazione della riproduzione preoccupa legislatori, laici e religiosi, teologi che si trovano a ridefinire i confini del «lecito», che risponde a definizioni diverse secondo le appartenenze o no a ideologie, o codici di comportamento, o fedi. Co-

me sempre, l'etica non deve rispondere a leggi che tracciano i confini del lecito. Ognuno giudica se, quando e quanto vuole assumersi le responsabilità di violare il lecito del contesto nel quale si trova a vivere, incontrando o no sanzioni amministrative o religiose. La genetica che tocca alla creazione dell'uomo è confrontata con un'etica del progetto che si ha sull'uomo. La scelta è tra una cultura innamorata e gelosa della fantasia con cui la vita si esprime nell'uomo, e una cultura che pensa che la frontiera più avanzata a cui si può tendere è quella della programmazione razionale e prevedibile.

E sarebbe fin troppo facile, tanto da apparire banale, e perciò di cattivo gusto scientifico, evocare segni e pratiche razionali: si dice, questo è un altro problema. Come si è detto un tempo per l'atomo di pace e l'atomo di guerra. Il problema è sapere se c'è ancora chi crede a scienze libere da responsabilità etiche rispetto alle culture che formano, ai poteri che esistono, agli usi che se ne fanno, semplicemente perché questi sono «altro», e toccano altri.

Creazione

È forse opportuno, almeno in chiusura, ritornare sulla parola attorno a cui è stato formulato il titolo di questo dossier. Dovrebbe essere ovvio che la scelta del termine non avesse nulla a che fare con una visione del mondo. Deve essere altrettanto chiaro che si dovrebbe mantenere al termine tutta la sua forza di evocazione. Inizio di percorsi nuovi, largamente sconosciuti, in cui tutto è possibile. Tempo di potenzialità infinite a cui è suggestivo pensare.

Tempo di libertà e di potere che sconfinano con lo stupore.

Parola non scientifica, almeno di quella scienza che pensa che si può parlare solo di fatti avvenuti. Parola infinitamente scientifica almeno di quella scienza, che è soprattutto attesa sobria e critica delle intuizioni che fanno scoprire i nessi reali e non le piste false, e chiede a

tutti, ripetutamente, di verificare se e quanto la «nuova» creazione, così scientifica e tecnologica, è coerente con la favola della «vecchia» creazione. Che, si sa, non era altro che il racconto non di origini ignote, ma del futuro da inventare camminando e scoprendo: favola di tutti quelli che in tutti i tempi continuano a pensare che la vita ha soprattutto a che fare con una libertà offerta a tutti, qualcosa che assomigli alla nostalgia di bellezza immaginata per l'uomo dal mito indio.

«La donna e l'uomo sognavano che Dio li stava sognando. Dio li sognava, mentre cantava e suonava le sue nacchere, avvolto nel fumo del tabacco, felice e insieme sfinito per il dubbio e il mistero».

«Gli indios Makiritare sanno che se nel sogno di Dio si mangia, dal sogno nasce cibo. Se Dio sogna la vita, nasce e fa nascere... La donna e l'uomo sognavano che nel sogno di Dio appariva un grande uovo splendente. Essi erano dentro all'uovo e cantavano e ballavano e facevano un chiasso infinito, perché impazzivano dalla voglia di nascere. Sognavano che nel sogno di Dio l'allegria era più forte del dubbio e del mistero, e Dio, sognando, li creava, e cantando diceva: e insieme vivranno e moriranno: ma nasceranno di nuovo; e nasceranno e torneranno a morire e nasceranno di nuovo; e non finiranno mai di nascere, perché la morte è menzogna».

(E. Galeano: 'Memoria del fuego', vol. 1, Los nacimientos, Siglo XXI editores, Barcellona, 1984).

**Emanuela Terzian
Gianni Tognoni**

Nota: L'articolo è tratto da un inserto, curato dagli autori, pubblicato su *Practitioner* edizione italiana, 100 (marzo 1989), ed è riprodotto su autorizzazione degli autori che ringraziamo.

Le tecniche di fecondazione e riproduzione artificiale stimolano la riflessione delle donne, che già da tempo hanno iniziato percorsi di elaborazione sull'uso della scienza.

È stata in particolare posta in discussione la "neutralità" della scienza di fronte all'affermazione di diritto alla soggettività affermata dalle donne: anche la scienza, anche l'etica, hanno un "genere".

Percorsi di donne per un'etica sessuata della scienza

Sullo stesso tema di questo numero di ESODO, si è svolto un convegno a Bologna il 10-11-12 giugno scorsi, dal titolo «Madre provetta: le donne si interrogano sulla riproduzione artificiale», promosso dal GATRA, Gruppo di Attenzione sulle Tecniche di riproduzione Artificiale, donne che dopo la catastrofe di Chernobyl e dopo il documento firmato dal cardinale Ratzinger, hanno iniziato percorsi di elaborazione sull'uso della scienza: nucleare e ingegneria genetica rivelano matrici comuni.

A proposito delle dichiarazioni dell'Istruzione vaticana, si nota una rimozione completa della soggettività che le donne hanno affermato in questi anni: sono contemplati solo i diritti della vita nascente e dei coniugi istituzionalmente uniti in matrimonio, che possono ricorrere a quelle tecniche riproduttive che ricalcano lo schema dell'atto sessuale "naturale", quali inseminazione omologhe e GIFT, poiché escludono le figure dei donatori e le fecondazioni in vitro.

Le biotecnologie non applicate alla riproduzione umana, cioè le manipolazioni genetiche su animali e piante, non interessano alla Congregazione della fede, poiché all'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio: «maschio e femmina li creò» (Gen. 1,27), è affidato il compito di dominare la terra e la natura!!!

Sul valore etico dell'antropocentrismo

credo che noi tutte/i dobbiamo riflettere abbondantemente, mondo cattolico del dissenso e cultura della sinistra compresi.

Ricercatrici, sociologhe, demografe, giuriste, parlamentari, giornaliste, ostetriche, donne con o senza una professionalità specifica hanno un confronto ricco e sessuato, cioè legato a una coscienza di appartenenza al genere femminile, che produce un pensiero che si lega al corpo, alla sessualità, alle emozioni, intrecciando il nostro diritto all'autodeterminazione e alla centralità della nostra soggettività, con la cultura verde che ha espresso la coscienza del limite (contrapposta all'esaltazione del rischio) e l'attenzione all'ecosistema (quindi non un antropocentrismo al femminile).

Percorsi di «un'etica della responsabilità centrata sui desideri» è stata definita da F. Bimbi (sociologa): «Meglio rischiare l'anarchia dei desideri, che la regolamentazione degli stessi», no quindi ai comitati etici, ai nuovi sacerdoti laici, alla patente per avere figli, ma proporre un sostegno prima, durante e dopo il ricorso a qualsiasi tecnica riproduttiva, per riflettere sulle motivazioni.

Banche dello sperma per inseminazioni artificiali omologhe ed eterologhe, Centri GIFT (fecondazione nella tuba inserendo separatamente ovulo e sperma) e Centri FIVET (fecondazione in vitro e

trasferimento dell'embrione in utero), pubblici e privati, pullulano e si moltiplicano sempre più in Italia come all'estero: censirli e dar loro trasparenza deve essere un obiettivo.

Molti gli interrogativi, diversità nelle risposte legate all'anonimato del donatore: chi è contrario si appella alla responsabilità che il donatore si deve assumere rispetto alle malattie trasmissibili (si pensi all'AIDS); alla conoscenza del figlio, quindi un auspicato aumento delle figure parentali visibili, che può valere anche per la donatrice di ovuli, anche per scongiurare il pericolo fisico dell'aumento di consanguineità nella popolazione e dell'aumento delle patologie ereditarie; al diritto del figlio di conoscere la sua origine.

Diversità anche sulla necessità di una legislazione immediata, che rischierebbe di stroncare un dibattito appena iniziato, provocando un grosso scarto tra norma e complessità dell'elaborazione.

Unanimità sulla necessità di una moratoria politica della sperimentazione su embrioni in vitro, poiché a chi sostiene che da ciò potrebbe derivare una terapia per la cura dei tumori, si risponde che ci vuole un controllo delle cause a monte, non un'ingegneria genetica che aiuta gli umani ad adattarsi a un'ambiente che produce morte.

Unanimità anche contro gli uteri in affitto a scopo di lucro, che delinea uno scenario futuro di commercio tra nord e sud del mondo di donne nere che partoriscono i figli delle donne bianche che queste non vogliono più fare, dando luogo a quella prostituzione riproduttiva su larga scala, che si aggiunge alla prostituzione sessuale già ricca di scambi internazionali a senso unico.

Diverso è prevedere la possibilità, nel caso di un grosso rapporto tra donne, del dono della gravidanza e del figlio di una all'altra, da regolarsi rispetto alla madre che lo riceve analogamente ad un rapporto di adozione; analogo rapporto giuridico di adozione è stato proposto per il coniuge di madre sottoposta ad inseminazione eterologa.

No alla predeterminazione del sesso, che si appiattirebbe su un ricorrente modello familiare americano di "big brother" - "little sister", e alla selezione delle figlie femmine in certe culture (India, Cina) che si trasformerebbe da infanticidio in feticidio, creando una minaccia reale sull'identità nel primo caso e sul genere femminile complessivamente.

La ricerca medica non è diretta verso la conoscenza e la rimozione delle cause della sterilità (in aumento nei paesi capitalisti occidentali), spesso iatrogene (uso di certi contraccettivi), sociali, economiche e ambientali, né verso una contraccezione innocua e maschile: pur essendoci tutti i presupposti teorici, questa è ostacolata dai problemi di marketing che si presenterebbero. Si nota un altissimo aumento di oligospermia, spesso classificata come idiopatica (60%), cioè senza causa conosciuta, perché poco conosciuto è l'apparato sessuale maschile: a una sterilità "di coppia" e maschile, vi sono risposte sul corpo femminile, che tendono a dare un prodotto, il figlio, una tantum, senza curare la sterilità. La riproduzione segue i modelli della produzione e il termine stesso indica la ripetizione dell'identico: procreazione e generazione per es. si rifanno a ordini simbolici diversi. Nella tecnologia l'omogeneizzazione è molto forte: la biologia e l'ecologia ci dicono che questa porta debolezza nella specie umana, dove è significativa la varianza determinata dalla casualità.

Il problema nella fecondazione in vitro per la tecnica FIVET degli embrioni congelati non utilizzati (anche se sembra che le donne tornino a riprendersi "i figli" nonostante le scarsissime percentuali di successo), da parte degli scienziati vuole essere superato cercando tecniche di congelamento dell'ovocita finora sconosciute, nel tentativo di scavalcare l'impasse etico; da un'altra parte si ammette che ormai ci sono minori costi economici per la sperimentazione su embrioni che su animali di laboratorio.

Forti le preoccupazioni legate al problema dell'eugenismo, del rifiuto degli

handicappati che le NTR pongono (ma che a volte creano: una giurista valutava che una legge repressiva non ostacolerebbe la ricerca, ma la responsabilità rispetto ai risultati da parte degli scienziati sì), del desiderio del figlio perfetto: «Per non farli infelici li faremo perfetti», «Ciò che vale la pena che sia vivo e che viva, e ciò che è da scartare» sembrano nuove norme sociali che avanzano.

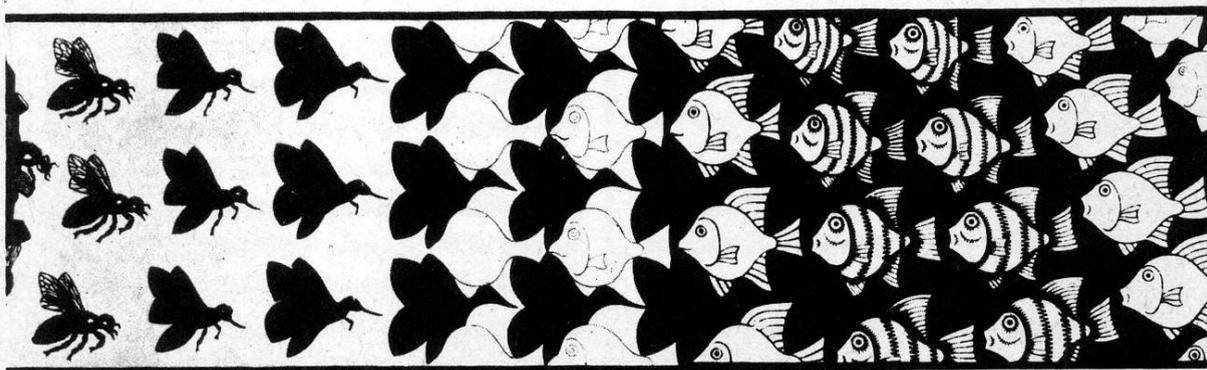
C'è una profonda continuità tra la medicalizzazione sfrenata del parto iniziata 30 anni fa, con la presente medicalizzazione della riproduzione, con la "deflagrazione" della maternità in quattro fasi (donatrice di ovulo, fecondazione in vitro, gestazione, maternità sociale) alle quali possono corrispondere donne diverse: ridurre a schemi eventi sessuali e involontari, significa renderli controllabili e manipolabili, significa assistere a una schizofrenia riproduttiva che slega il simbolo dal corpo, poiché la procreazione è un ordine socio-simbolico, non riducibile al biologismo, allo statuto medico.

Ci si affida alla tecnologia come una volta ci si affidava alla natura e a Dio. La cultura delle donne sul parto di questi anni, ha elaborato un sapere sessuato che può dare chiavi di lettura e bussole, sicuramente parziali ma radicali, di orientamento: il binomio naturale-artificiale è una falsa opposizione, assume valore il sistema di relazioni, in cui natura e cultura trovano un equilibrio.

Si assiste inoltre alla riduzione medica della genitorialità, mentre la cultura delle donne cerca nuovi percorsi della maternità, che si basano sulla relazione, su un maternage diffuso, sociale, sull'utopia più o meno condivisa di condominio della maternità, di allargamento delle figure genitoriali, contro la possessività e la proprietà privata del figlio: M. Sbisà (semiologa) rilevava che dobbiamo essere piccole madri privandoci del simbolico di potenza e di unica identità sessuata legata alla maternità biologica. Sono esistite due tendenze di pensiero femminista sulla maternità, uno che ritiene che la base dell'oppressione delle donne sia nella maternità, quindi va bene tutto ciò che rappresenta una liberazione da questa (Simone De Beauvoir), come le NTR, l'altro che la maternità è il punto di differenza tra i sessi su cui si basano i rapporti di potere, su cui le donne devono rivendicare un controllo legittimo e la riappropriazione della maternità come fonte di valori e potenziale di cambiamento di vita e di ritmi nella società.

Storicamente comunque non si è espresso il desiderio femminile, mentre deve essere messo nelle condizioni di rendersi visibile: quali i percorsi di questa elaborazione e quale la legittimazione non ridotta a norma, è ciò che abbiamo cominciato a fare.

Franca Marcomin



Alfredo Berlendis, pastore della Comunità Valdo-Methodista di Venezia, è autore del saggio di prossima pubblicazione "La cicogna del 2000" (Claudiana, Torino), dove analizza i problemi morali, sociali e giuridici delle tecniche di fecondazione artificiale. Nell'ampia sintesi della parte introduttiva di tale saggio, che qui proponiamo, l'autore esprime la necessità di elaborare un'etica della conoscenza scientifica che sappia assumere in piena responsabilità le possibilità e i rischi delle nuove scoperte scientifiche e delle loro applicazioni.

Ad ovest della cicogna

È difficile nascondersi la dimensione enorme e rivoluzionaria delle applicazioni industriali, agricole, farmaceutiche, mediche, che la nuova genetica dischiude. Si aprono quindi orizzonti sino a dieci anni fa inimmaginabili, la nuova genetica è effettivamente la grande promessa, per citare il solo campo medico, della farmacologia e della lotta contro le malattie ereditarie. Un atteggiamento di paura verso le nuove biotecnologie ha ragione d'essere solo se riferito a settori specifici dell'applicazione, ma non certo quale pregiudizio fondato sul timore che si creino esseri mostruosi, sia piante, sia animali, sia uomini.

Operazioni quali quelle compiute sulle cellule germinali di topo, esperimento di manipolazione genetica con il quale, tramite microiniezione nella cellula uovo fecondato di copie del gene che codifica l'ormone della crescita del ratto, e che ha portato alla creazione nel 1982 di «topi trangenici», topi giganti, dalla dimensione doppia, possono giustamente inquietare.

Nel giugno dell'87 si è svolto a Venezia il convegno *Etica della conoscenza scientifica* organizzato dal Centro Internazionale di Biologia Teorica, dall'Istituto Italiano per gli studi Filosofici e dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Scienziati e filosofi hanno dialogato o si sono scontrati nello sforzo di comprendere il rapporto tra scienza ed etica. Marcello Pera, docente di Filosofia all'Università di Pisa, ha rifiutato la separazione tra scienza ed etica, tra i «dati» o i «fatti» scientifici e i valori. Ha asserito che la scienza non è buona in sé o il bene supremo. La «visione separata» di scienza ed etica non è un buon punto di partenza, né una valida metodologia, il conflitto tra scienza ed etica non è solo opportuno ma è anche salutare e fecondo.

Il premio Nobel per la chimica Ilya Prigogine ha auspicato che la scienza abbandoni «l'extraterritorialità culturale con cui si è protetta finora. È urgente che si riconosca parte integrante della cultura al cui interno si sviluppa». L'autonomia della scienza, il suo pensarsi e costruirsi nello spazio asettico della «ricerca» è pericoloso. Occorre impedire, sostiene Prigogine, che le attività scientifiche siano estranee ai bisogni collettivi. Il ricercatore non può essere «amorale» deve orientarsi ad una gerarchia di valori.

Non tutto ciò che la scienza rende possibile è bene che sia fatto. In tale senso va anche l'indicazione venuta da Rita Levi Montalcini.

La questione non è solo quella della «moralità» dello scienziato o dei riferimenti a una scala di valori, vi è in gioco anche il ruolo del legislatore che deve esprimersi sia sulla liceità della ricerca, sia sulla corretta o distorta divulgazione, sia sul suo impatto sociale. Sono state costruite le «chimere biotecnologiche»: fondendo il DNA di animali diversi si sono ottenute nuove specie animali, si è così avuta la capra-pecora.

Negli Stati Uniti il Ministero del Commercio ha accettato di brevettare nuove specie animali. Vi è un primo problema: mentre la *biologia teorica* è lontana dal prevedere gli esiti, la *tecnica genetica* è in grado di sperimentare questi ed altri «ibridi». Non si può prevedere, quindi non si può prevenire, un fenomeno di mutazione genetica perversa che conduca ad esiti assolutamente nefasti e ingovernabili. Non solo le piante e gli animali sono da tempo nel mirino dei biotecnologi, lo è anche l'uomo sia che si tratti della ricerca di materiali sintetici simili ai tessuti umani, con la prospettiva di riproduzione artificiale di parti del corpo, pelle, muscoli ecc., (lavoro del Centro di Ricerche genetiche dell'Università di Pisa), sia che si tratti e delle tecniche di fecondazione extracorporea, di congelamento di embrioni, e di innesti di embrione umano in «matri» babbuine. Quali sono gli interventi leciti nel settore della *procreativa umana*? Gli esperimenti su embrioni umani sono leciti ed a quali condizioni? Dopo che nell'86 i professori Rihachi Iizuka e Hideo Mori, giapponesi, della Tokio University, manipolando i cromosomi dello sperma di sei mariti, separando in centrifuga quelli maschili (y) da quelli femminili (x) hanno predeterminato il sesso dei sei nascituri, ottenendo sei femmine, si apre una possibilità di scelta che dobbiamo legittimare o negare? Si sono potuti ottenere cloni di anfibi (rane) ma, qualora si superassero le barriere tecnologiche, è auspicabile la clonazione di esseri umani? Dovremo accettare la legittimità della riproduzione di copie identiche d'un individuo? Il bio-

logo francese Jacques Testart, «padre» del primo francese nato in provetta, ha messo in luce le pericolose prospettive delle nuove biotecnologie (1).

Erwin Chargaff, professore emerito di biologia della Columbia University di New York, nel maggio 1987, ha pubblicato un articolo allarmante, un monito, relativo agli sviluppi incontrollati della nuova genetica (2). Per la fecondazione in vitro Chargaff critica la nozione di *pre-embrione*, usato come un alibi per giustificare la manipolazione e sperimentazione sugli embrioni. Un avvertimento è lanciato circa il congelamento degli elementi germinali e di embrioni, giacché non è dimostrabile che la procedura sia innocua. Critico verso la «coltivazione d'uomini», Chargaff lo è anche verso gli studiosi dell'etica della scienza che abbondano nel permissivismo.

Le proposte di Chargaff sono un forte richiamo a tessere una barriera, onde prevenire l'irrecuperabile, proposte che tengono conto sia della forza del «mercato», del danaro, sia del ruolo devastante della cupidigia.

Scrivono E. Chargaff: «*Vedo avvicinarsi un gigantesco mattaiolo, una Auschwitz molecolare, dove anziché denti d'oro saranno estratti preziosi enzimi e ormoni costosissimi.*

«*Nulla resterà invendicato*»; così ci assicura una celebre riga del *Dies Irae*; ma dato che quel momento non è venuto, e visto che la gente è quella che è, io vedo solo due modi per prevenire l'accadere di cose anche peggiori, e cioè moderare due caratteristiche umane, la cupidigia e l'ambizione.

Se i nessi pecuniari fossero recisi facendo in modo che tutto quello che ha a che fare con la tecnologia riproduttiva debba necessariamente essere fatto senza compensi monetari, come atti puramente samaritani, e se l'anonimato fosse obbligatorio (cosicché tutti i notevoli progressi di questa nuova scienza applicata dovessero per forza essere pubblicati senza i nomi degli autori) allora quasi tutti gli spiacevoli eccessi sa-

rebbero evitati. Il carattere ridicolmente utopico di queste mie raccomandazioni dovrebbe essere preso come misura della mia mancanza di speranza» (3).

Con il contributo severo di Erwin Chargaff siamo già entrati nel mare del dibattito sulla procreata e dintorni, sulle nuove tecniche di fecondazione extracorporee e sugli esperimenti che lo precedono e ne sono un non sottostimabile corollario. Cosa è lecito? A quali costi? Quando conoscere è già decidere, e predeterminare come nel caso dei test prenatali e dalla selezione sessuale, dove sta l'eticità della conoscenza?

Come impedire che *ambizioni private e pubblico latrocinio*, il potere corruttore della massa di danaro che investe la ricerca imprimendole un orientamento, uniti al ritardo e al condizionamento stesso dei legislatori, consentano di giungere agli indesiderabili esiti paventati?

Nell'occuparsi di procreata ed esperimenti connessi, occorre valutare documenti provenienti da *altissime* sedi sia laiche che ecclesiastiche, andare alla ricerca di una criteriologia, tentando di offrire un quadro che non consenta l'isolamento della discussione nel settore specifico, bensì cercando di collocarlo nel vasto orizzonte delle suggestioni della nuova scienza e dei rapidi mutamenti in corso. Si sono costituiti Comitati Etici nazionali o sono in molti Paesi in via di costituzione, (cf. Usa Comitato Consultivo per il DNA Ricombinante).

Vi è la chiesa cattolica che, secondo il suo approccio all'etica, ha già codificato il lecito e l'illecito. Tuttavia le chiese, tutte, sembrano essere sempre più «voce che grida nel deserto» non sempre, però, come l'immagine biblica parrebbe suggerire, voce *profetica* che espone ponderate opinioni, poiché le questioni sono affrontate da una visione pre-scientifica e dell'etica e della società contemporanea. Oltre ai comitati etici, oltre al legislatore, deve concorrere alla elaborazione degli orientamenti anche la popolazione che può essere chiamata ad esprimere pareri? E non si

dovrà ascoltare anche la voce delle donne tenendo conto della *loro* visione della corporeità, della procreazione, della maternità, liberando così non solo la scienza ma anche il dibattito sulla sua *eticità* dal predominio «androcentrico» (4)?

Il parere, colto in attenta analisi fra la selva dei problemi e delle voci autorevoli o addirittura autoritarie, in materia di procreata, è parere di un credente, un ricercatore di etica, che non vuole affatto prescindere dalle sue premesse filosofiche e religiose. Non tende dunque alla neutralità di giudizi «puri», incontaminati, dal pensare e dal credere dell'autore, bensì un discorso radicato nelle sue opzioni e perché calato in un vissuto di fede cristiana, vuole tenere conto delle linee guida della Bibbia e del suo poter essere parola orientante per donne e uomini del nostro tempo.

Alfredo Berlendis

(1) *L'oeuf transparent*, Flammarion, Paris, 1986.

(2) E. Chargaff, *Engineering a molecular nightmare*, 'Nature' 327, may 1987, pp. 199 - 200. Cf. 'Il Manifesto' 23 - 24/8/87 pp. 5 - 6.

(3) Cfr. 'Il Manifesto' art. cit. p. 6.

(4) Elisabetta Donini, *Etica e scienza con occhi di donne*, 'Gioventù Evangelica', 106 - 107, 1987, pp. 11 - 17

Nota: L'articolo è riduzione dell'introduzione del libro di Alfredo Berlendis, *La Cicogna del 2000*. Le nuove tecniche riproduttive extracorporee. Problemi morali, sociali, giuridici. Claudiana, Torino, pp. 140, di imminente pubblicazione.

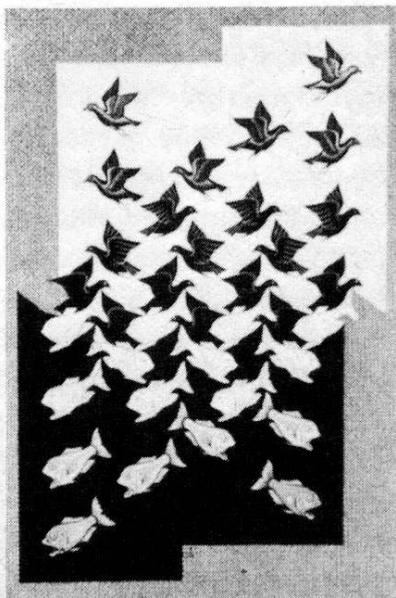


Illustrazione tratta da "il mondo di Escher" Garzanti

Don Giannino Piana, teologo moralista cattolico, suggerisce la necessità di superare la separazione tra rivelazione cosmica (creazione) e rivoluzione storica (salvezza) nella mistica visione di Dio. A suo parere questa separatezza è parallela alla divisione fra natura e cultura, divisione che è stata alla base alternativamente della pretesa di una fondazione "naturale" dell'etica e di una egemonia "culturale" sulla natura.

Verso una teologia della creazione

La bibbia si apre con il grandioso racconto della creazione del mondo e dell'uomo nelle due versioni della tradizione sacerdotale (Gen 1) e jahvista (Gen 2-3). Questo fatto non deve tuttavia trarci in inganno. In realtà l'idea di creazione si è fatta strada lentamente nella coscienza di Israele. Le due narrazioni, profondamente diverse perché appartenenti ad epoche e contesti tra loro assai lontani, sono il tentativo di ricostruire, da parte del popolo di Dio, la storia delle proprie origini, a partire dall'esperienza di salvezza già in atto. Sono, in qualche modo, una prefazione all'alleanza già realizzata.

Il Dio di cui Israele fa anzitutto esperienza è il Dio della storia. È il Dio che lo ha liberato «con braccio potente» dalla schiavitù dell'Egitto, conducendolo nella terra promessa, e che ha stretto con lui un patto di amicizia e di comunione. La rivelazione biblica si distanzia nettamente, sotto questo profilo, da tutte le concezioni di Dio che erano presenti nell'area del bacino medio-orientale del Mediterraneo: area all'interno della quale essa pure è nata e si è sviluppata. Alla raffigurazione prevalentemente cosmico-sacrale della divinità, che finiva per legarla ai cicli della natura e della sessualità, della fecondità e della vita, es-

sa oppone infatti una raffigurazione storico-temporale, che ne esalta l'alterità rispetto al mondo e all'uomo.

La stessa categoria dell'alleanza, che evidenzia il rapporto di vicinanza tra Dio e l'uomo, lascia inalterata l'infinita distanza. I due *partners* non sono sullo stesso piano: l'approssimarsi di Dio all'uomo è un atto di radicale gratuità, di puro dono. Dio non cessa per questo di essere l'«assolutamente Altro», il Dio inaccessibile, separato, tre volte santo. L'alleanza ci ricorda, in altri termini, che il Dio lontano si è fatto — per amore — vicino all'uomo, ma, nello stesso tempo che Egli rimane un Dio lontano, non manipolabile dall'uomo. La proibizione, contenuta nel decalogo, di pronunciare il nome di Dio o di abbandonarsi al culto delle immagini, sta ad indicare la necessità del rispetto di questa assoluta sovrantà e trascendenza. È invito a prendere coscienza che Dio è Dio e l'uomo è l'uomo, e perciò che l'ingresso in un rapporto interpersonale è possibile unicamente nella misura in cui l'uomo si affida al suo Signore in un atto di incondizionata obbedienza.

Creazione e salvezza

Il concetto di creazione ha, in primo

luogo, la funzione di sottolineare questa abissale differenza. Dio, in quanto creatore, è separato dal mondo e dall'uomo, che sono il frutto della sua attività creatrice. Tutta la realtà dipende da Dio nella sua stessa origine, riflette la potenza divina, ma non può mai essere identificata con Lui. La natura viene in tal modo "desacralizzata" o "sconsacrata" — secondo la felice espressione di H. Cox — nel senso che ad essa viene riconosciuta una consistenza propria ed autonoma, un valore profano e secolare. E l'uomo è chiamato ad esercitare su di essa la propria sovranità, attribuendo agli animali e alle cose la propria funzione ("chiamandoli per nome") e dominando la terra.

La nozione di creazione — così intesa — introduce dunque nella religione giudaica l'idea di storia e di cultura, cioè la possibilità e persino il dovere della manipolazione della natura. L'ebraismo è stato, proprio per questo, accusato di essere all'origine della civiltà tecnologica, di aver legittimato il processo di dominazione della natura, che è venuto progressivamente sviluppandosi fino ai nostri giorni.

In realtà, a ben guardare, la prospettiva biblica è molto più complessa. Senza dubbio la religione ebraica fa spazio alla storia dell'uomo; tende ad eliminare il fatalismo, ad alimentare il senso della responsabilità personale e collettiva. La storia non è più soltanto segnata dallo svolgersi deterministico di accadimenti naturali, di fronte ai quali l'uomo è del tutto passivo ed impotente; essa è, invece, il luogo in cui si esercita l'attività umana, lo spazio entro il quale l'uomo è chiamato ad elaborare il proprio progetto di liberazione. Il modello ciclico o circolare di intendere la storia, proprio delle grandi narrazioni religiose dell'Oriente, viene sostituito da un modello dinamico, evolutivo, lineare, che ricupera la dimensione del divenire, perciò del progresso. Ciò non toglie che l'idea di creazione segni limiti precisi all'intervento dell'uomo sulla natura. Essa è infatti posta nelle mani del-

l'uomo, perché la coltivi e la custodisca. L'equilibrio tra dominio e conservazione — un equilibrio che deve essere permanentemente coniugato in modi e forme sempre nuove — diventa il problema centrale del rapporto natura-cultura. Il che significa che non ogni forma di manipolazione tecnicamente possibile è di per sé giustificata e legittima. Esistono forme di manipolazione progressive e forme di manipolazione regressive. Sta all'uomo, alla sua esperienza storica e culturale, individuare, di volta in volta, il limite del proprio intervento, verificando i processi messi in atto in modo da coglierne gli aspetti positivi e/o negativi. Sta soprattutto all'uomo imprimere un orientamento globale alla storia nella direzione della vera crescita umana.

La creazione è insieme datità e possibilità. Come tale, essa comporta tanto il superamento di un atteggiamento rassegnato e fatalistico nei confronti della natura — quasi fosse una realtà totalmente intangibile — quanto di un atteggiamento radicalmente dissacratore, quale si esprime nella logica di pura dominazione, soggiacente all'ottimismo superficiale ed ingenuo dell'ideologia del progresso.

D'altra parte, l'ordine della creazione appare strettamente congiunto, nella bibbia, all'ordine nuovo della salvezza. La rivelazione non si esaurisce nel piano creazionale originario — peraltro contaminato dall'ingresso nella vicenda umana del dramma del peccato. Essa continua nella storia dell'umanità per il tramite di eventi, che hanno come protagonisti Dio e l'uomo. La graduale manifestazione che Dio fa di se stesso all'uomo rivela l'uomo a se stesso, lo aiuta a percepire dimensioni sempre nuove del suo essere e del suo esistere. La rivelazione cosmica (mediante la creazione) si compie nella rivelazione storica (mediante gli eventi), la quale, a sua volta, consente all'uomo di guardare con occhi nuovi la natura e di porsi nei confronti di essa in un rapporto più vero ed autentico. La storia umana è il luogo nel quale Dio si rende costantemente pre-

sente, fino a farsi, in qualche modo, Egli stesso storia in Gesù di Nazareth. L'ordine della creazione non è cancellato, ma assunto e trascorso nell'ordine nuovo.

L'evento centrale della salvezza è un fatto storico: la venuta del Figlio di Dio nella carne umana. Attraverso di esso l'alleanza viene definitivamente sancita, la comunione del divino e dell'umano pienamente ratificata. La storia, pur rimanendo sotto il segno dell'ambiguità, è una storia salvata. In essa e mediante essa la creazione è chiamata ad assumere il suo pieno significato.

L'intervento umano sulla natura appare pertanto decisamente giustificato. Ma esso trova il suo modello nell'eventopersona di Cristo e nelle sollecitazioni che scaturiscono dal suo messaggio. La liberazione integrale dell'uomo e del mondo, inaugurata da Gesù, deve essere portata a compimento mediante il lavoro umano. I cieli nuovi e le terre nuove sono, nello stesso tempo, dono di Dio e frutto dell'impegno dell'uomo. Un impegno che l'uomo è chiamato ad assumersi divenendo artefice di storia.

Le oscillazioni della tradizione

Lo schema della rivelazione, che coniuga dinamicamente al proprio interno creazione e salvezza, ha subito nel contesto della tradizione ecclesiale interpretazioni diverse e non sempre convergenti. L'influsso delle filosofie e delle ideologie occidentali si è fatto profondamente sentire nel cammino di attualizzazione del messaggio cristiano. La difficoltà è sempre stata — ed è tuttora — quella di rintracciare i criteri per stabilire una corretta mediazione tra natura e cultura. Il pensiero occidentale ha, di volta in volta, espresso, al riguardo, orientamenti diversi e persino opposti.

Per il naturalismo radicale dei filosofi presocratici e degli stoici non esiste differenza qualitativa tra natura umana e natura cosmica. L'uomo non è indipendente ed autonomo di fronte al mondo, ma viene considerato come radicalmen-

te fondato in esso e da esso condizionato. La legge naturale umana altro non è che l'esigenza di conformazione della condotta dell'uomo alle dinamiche del *cosmos*, cioè all'insieme delle leggi fisiche e biologiche. L'ideale di perfezione è «vivere secondo natura», nel senso di un pieno adeguamento ai processi cosmologici.

La svolta, operata da Socrate, pone invece al centro della riflessione l'uomo, nella sua alterità ed irriducibilità nei confronti del mondo. L'agire umano deve dunque essere salvaguardato nella sua originalità, legata alla coscienza. Non si tratta perciò di adeguamento passivo dell'uomo alla natura, ma piuttosto dell'assunzione, in termini creativi, del proprio compito di trasformazione della realtà per renderla disponibile alla crescita umana. Ciò che qualifica l'uomo è la capacità di distanziarsi, mediante la propria intelligenza e la propria libertà, dai processi deterministici della natura, dando origine alla "cultura" come risultato di un impegno continuo — e mai esauribile — di manipolazione di se stesso e del mondo.

Inserendosi nell'alveo di questa tradizione, Tommaso d'Aquino identifica lo specifico della natura umana nella razionalità (*natura ut ratio*), cioè nella possibilità, che solo all'uomo è data, di conoscere le leggi naturali e di intervenire su di esse, determinandone il mutamento secondo finalità che egli stesso elabora. La conseguenza logica è allora che la "legge naturale umana" non può identificarsi con le leggi fisiche o biologiche, in quanto queste ultime riflettono il determinismo proprio del mondo infraumano.

La legge naturale umana, nella sua diversificazione qualitativa, ha costitutivamente un carattere dinamico; è una legge aperta, i cui contenuti devono essere elaborati dall'uomo mediante un continuo processo di autocoscienza, che ha come referente l'infrastruttura fondamentale dell'uomo rilessa alla luce dell'esperienza storico-culturale. Questo non significa ovviamente che la realtà

umana non debba essere a sua volta pensata come inserita in una più ampia struttura originaria, la quale deve essere rispettata come premessa ineludibile di ogni processo culturale autentico. Significa soltanto che tale struttura non deve venire interpretata in termini fissi o esclusivamente fisicisti, ma in termini ontologici e dinamici.

Natura cosmica e natura umana, nei loro reciproci rapporti e nelle loro differenze, alludono ad un progetto originario, che ha la sua sorgente nell'atto della creazione. È, in definitiva, il rapporto creazione-salvezza a costituire, per Tommaso, la base di tale armonica mediazione. La legge nuova del cristiano è infatti per lui la "grazia dello Spirito Santo" come principio interiore che muove l'intera esistenza, ma i contenuti, ai quali è necessario far riferimento nell'agire quotidiano, sono ancora quelli della legge naturale. La salvezza non sopprime la creazione come natura e storia, ma la assume caricandola di un significato nuovo, e conferisce all'uomo la capacità di viverne le istanze emergenti in modo creativo ed accordato alle sue vere esigenze.

L'epoca moderna è contrassegnata da una profonda frattura tra natura e cultura. Tale frattura dà luogo ad opposte polarizzazioni, che finiscono per mortificare profondamente l'essere-nel-mondo dell'uomo. Alla radice di questo processo non si può non collocare la caduta dell'orizzonte "metafisico", dovuta allo svilupparsi di tendenze nominalistiche, tanto in campo filosofico che teologico. Il concetto tomista di "legge naturale" viene pertanto scalzato in radice. Il pensiero moderno riprenderà tale categoria secondo un'accezione totalmente diversa e limitativa, riducendola di fatto a struttura di mediazione tra i diritti soggettivi secondo un modello convenzionale o contrattualistico, oppure assimilandola — come avverrà più tardi con l'affermarsi del positivismo scienziato — al rispetto del dato fisico e/o biologico.

Anche la teologia morale ha finito per

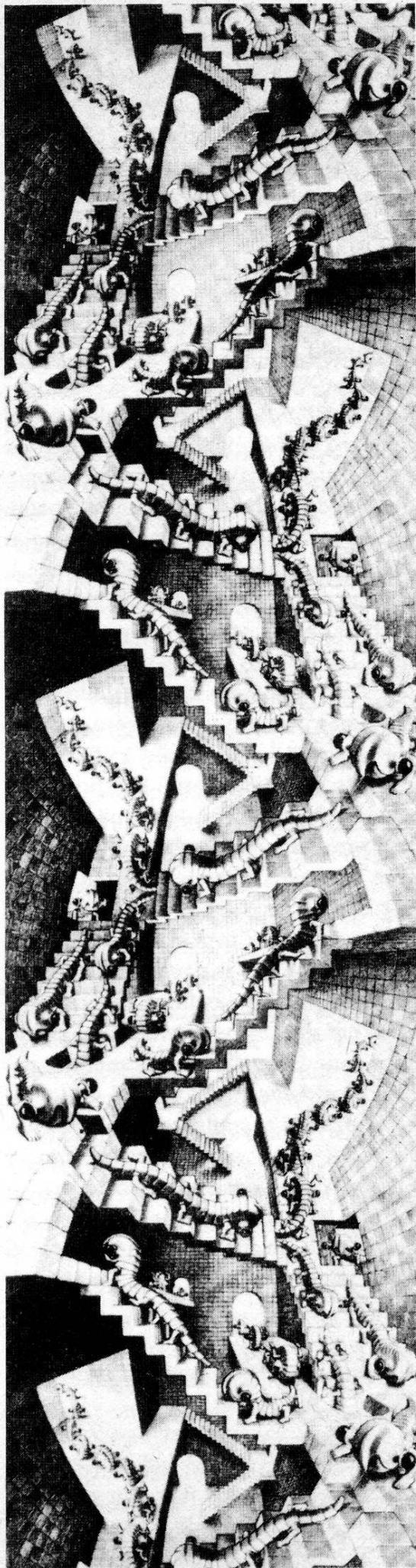


Illustrazione tratta da "il mondo di Escher" Garzanti

risentire di tale processo culturale. Il fisisimo biologico della tradizione manualistica in tema di legge naturale è la conseguenza diretta dell'acquisizione acritica di un concetto positivistico di "natura", caratteristico della cultura del tempo, applicato alla natura umana. La necessità di salvaguardare l'esistenza di un'infrastruttura naturale e l'impossibilità di appellare al dato ontologico fa imboccare alla morale la strada di un adeguamento dell'uomo alle leggi biologiche.

La svolta, avviata da E. Kant, con il ricupero dell'originalità del soggetto, e ulteriormente sviluppata dall'idealismo, nonché da molte altre correnti filosofiche contemporanee (fenomenologia, esistenzialismo, personalismo, ecc.), con la presa di coscienza dell'essenziale storicità dell'uomo, ripropone, in termini ineludibili, la questione della distanza del soggetto umano dalla natura, intesa in senso rigidamente positivista, e perciò il valore della "cultura" come fatto specificamente umano.

Al rigido naturalismo del passato subentra, dunque, una sorta di culturalismo radicale, dove non c'è più spazio per l'appello al dato naturale. Alla negazione della cultura in nome della natura, fa riscontro la negazione della natura in nome della cultura, la quale non è più considerata soltanto come una dimensione essenziale dell'uomo, ma come coincidente con la totalità dell'umano. Non ci si accontenta, in altri termini, di affermare che "tutto nell'uomo è cultura", cioè da essa segnato, ma si giunge ad affermare che "la cultura è tutto", che ciò che qualifica l'uomo è di non essere natura ma puro evento culturale.

Alla ricerca di un nuovo rapporto

Tale posizione appare oggi contraddetta dai fatti. La tendenza a ridurre tutto ciò che concerne il comportamento umano a fatto culturale si scontra ai nostri giorni con una serie di fenomeni che ripropongono, in modo drammatico, la

questione del rispetto dovuto alla natura e alle sue leggi. Gli esiti negativi delle manipolazioni, fisiche e psichiche, operate nei confronti dell'uomo, e le stesse controindicazioni derivanti dai processi di dominio e di asservimento del cosmo sono la concreta testimonianza di una situazione di disagio, che impone una ridefinizione dei limiti dell'intervento umano nei confronti della "natura".

La natura, sia umana che cosmica, sembra quasi essersi ribellata all'intervento radicalmente dominativo dell'uomo. L'ideologia scientifico-tecnologica, che affonda le sue radici in una concezione della conoscenza come potere, come puro ed incontrastato dominio dell'uomo sulla natura, è ormai entrata in una fase acuta di crisi. L'umanità va sempre più rendendosi conto che occorre imporre allo sviluppo limiti precisi, se si vuole che esso sia ordinato ad un'effettiva liberazione.

Se è vero che il dato naturale non deve essere "sacralizzato", che l'uomo ha il dovere di trasformare la natura per soddisfare i propri bisogni, non è meno vero che esistono nella realtà delle infrastrutture originarie che esigono di essere rispettate. La "natura" non è infatti qualcosa di accidentale per l'uomo; appartiene alla definizione del suo essere profondo. Il mondo, nel quale l'uomo è inserito, diventa, in virtù della corporeità, una dimensione fondamentale della sua esistenza.

Il problema del rapporto natura-cultura riemerge, perciò, in termini nuovi ed insospettati. Non è evidentemente pensabile un semplice ritorno al passato, ma non si può neppure passar sopra alla spinta ridimensionatrice del fatto culturale, quale oggi affiora alla luce di eventi che destano gravi preoccupazioni. Occorre pertanto inventare un nuovo modello di relazioni, che faccia spazio ad una corretta integrazione dei due elementi in gioco senza appiattirsi sull'uno o sull'altro, ma piuttosto esaltandone la complementarità reciproca.

Il punto di partenza di questo proces-

so non può che essere il dato culturale. La cultura è lo spazio reale entro il quale l'uomo si comprende e comprende il mondo; è l'ambito all'interno del quale si dispiega l'esperienza umana. Ma affermare l'esigenza di attenzione prioritaria alla cultura non significa negare il peso oggettivo che la natura riveste. La possibilità stessa della manipolazione culturale è connessa all'esistenza di un dato sul quale tale manipolazione si esercita. Si tratta di superare una lettura puramente positivista della natura per ricuperarne lo spessore ontologico originario.

La ricerca antropologica contemporanea ci offre, da questo punto di vista, una serie di contributi di grande interesse. Il ricupero della corporeità come dimensione fondamentale dell'umano — il corpo come soggetto — e perciò dell'essere-al-mondo come aspetto integrante dell'essere-uomo, ma soprattutto l'attenzione alla complessità della persona, in quanto soggetto di relazioni, proiettano un fascio di luce nuova sulla comprensione dell'infrastruttura naturale, intesa come nucleo irrinunciabile della definizione dell'uomo e come punto di riferimento ineludibile per la sua auto-realizzazione. Tra natura e cultura si stabilisce, di conseguenza, una relazione circolare, nel senso di un continuo rimando dall'una all'altra secondo un modello aperto che esige una costante reinvenzione dell'equilibrio dei rapporti. La cultura dice riferimento essenziale ad una preesistente natura, la quale, a sua volta, non può essere definita nei suoi contenuti se non a partire dalla stessa cultura, appellando cioè all'esperienza storico-concreta come luogo in cui rendere efficace la mediazione.

Il giudizio morale sulle forme storiche di intervento dell'uomo sulla natura deve perciò essere formulato in base ad un insieme di criteri che consentano di interpretare la globalità dei significati dei diversi fenomeni manipolativi in rapporto alla condizione dell'uomo nel mondo.

Da questo punto di vista, grande importanza riveste anzitutto la attenzione

alle finalità complessive che guidano l'attuale processo di sviluppo. Scienza e tecnica, nel loro evolversi storico-concreto, non sono infatti "neutrali", non possono essere considerate, in altre parole, come variabili indipendenti, ma come aspetti o momenti di un disegno più ampio, i cui obiettivi vanno rintracciati altrove: devono cioè essere ascritti alle scelte del potere economico e politico, che condiziona pesantemente la ricerca e ne orienta la fase applicativa. Di qui la necessità di ridefinire, in termini appropriati, il "bene umano". La centralità acquisita dalla questione ecologica rimette in effetti in discussione — nel senso di esigerne un ulteriore approfondimento — la visione troppo rigidamente antropocentrica propria della cultura occidentale e della stessa tradizione cristiana. L'umanesimo "plenario" — tutto l'uomo e tutti gli uomini — rimane il punto di riferimento decisivo per valutare la reale crescita umana. Ma l'attuazione storica di tale umanesimo reclama oggi la necessità di una più viva attenzione al rapporto uomo-natura e, in senso più ampio, al destino della specie umana; reclama, in altri termini, il passaggio ad una definizione del bene umano che tenga in considerazione le risorse effettive della terra e si apra alle esigenze delle generazioni future. La tradizionale preoccupazione etica per l'equa distribuzione dei beni non è più sufficiente. Occorre integrarla con altri fattori che chiariscano il complesso equilibrio di rapporti dell'uomo con la natura, proiettando lo sguardo in avanti, cercando cioè di coglierne le implicanze per il futuro della specie umana.

L'orizzonte complessivo di ricerca del senso è perciò il contesto entro il quale i singoli processi manipolativi devono essere inseriti e valutati. Ma il giudizio morale implica inoltre l'elaborazione di un modello di approccio, che rispetti, nelle diverse situazioni, l'equilibrio dinamico dei rapporti natura-cultura. La necessità di confrontarsi con i limiti oggettivi della realtà e di fare concretamente i conti con i conflitti di valori (o di dove-

ri) che sono spesso presenti nell'agire umano — soprattutto in una fase di grande complessità sociale come l'attuale — obbliga all'assunzione di un modello duttile, capace di valutare, di volta in volta, i costi/benefici delle azioni, di misurarne cioè le reali conseguenze. L'obiettivo è quello di ricercare il bene maggiore, di fatto possibile, nella situazione concreta, alla luce di una precisa tavola di valori correttamente gerarchizzati. L'abbandono di un criterio rigido e fissista, che conduceva a guardare con sospetto ogni forma di manipolazione o pretendeva almeno di fissarne *a priori* il limite invalicabile, non significa inevitabilmente caduta in una posizione relativistica. Il problema rimane in realtà quello di stabilire, nei singoli casi, un equo rapporto di proporzionalità tra la bontà del fine perseguito e le inevitabili conseguenze negative strettamente connesse all'utilizzazione degli strumenti necessari per perseguirlo.

È importante tuttavia non dimenticare che l'applicazione di tale modello implica una continua verifica degli effetti innescati, soprattutto in relazione alle interazioni con altri fenomeni manipolativi già esistenti. La rapidità di evoluzione dello sviluppo scientifico-tecnologico impone l'acquisizione di un'attitudine di vigilanza permanente. Accanto alle conseguenze negative originariamente previste possono infatti darsi, a distanza di tempo, conseguenze nuove ed insospettite, che minano l'equilibrio dei rapporti costi/benefici e determinano, sul piano etico, la necessità di arresto della sperimentazione in atto. Questo comporta, oltre alla capacità di seguire con ocularità l'evolversi delle trasformazioni, l'accentuarsi della sensibilità morale e il coraggio di mettere in atto l'obiezione di coscienza, qualora si presentino situazioni assolutamente inaccettabili. Se infatti è vero, da un lato, che la sperimentazione consente talora di ridurre, e persino di annullare, alcuni effetti negativi inizialmente presenti, non è meno vero, dall'altro, che la consistenza degli interventi resi possibili dalla tecno-

logia attuale accentua le incognite e rende sempre più precario l'equilibrio della vita personale e collettiva.

Un ritorno alle origini?

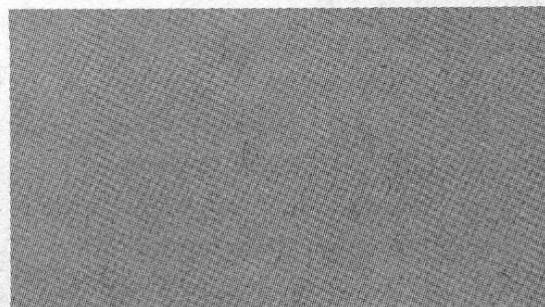
La responsabilità nei confronti della natura assume, ai nostri giorni, un rilievo più consistente che per il passato: ne va del destino dell'uomo e della stessa specie umana. La via da imboccare non può essere tuttavia quella della paura o della semplice reazione emotiva, ma quella dell'assunzione di un'attitudine di controllo, nel segno dell'esercizio di una razionalità matura, capace di fare concretamente i conti con le possibilità e i limiti dell'intervento umano.

Non è questa la direttrice su cui si muove la rivelazione? Inserendo la creazione nel piano della storia della salvezza e facendo spazio, nello stesso tempo, ad una concezione della natura come dato e come possibilità, la bibbia suggerisce all'uomo di abbandonare tanto l'atteggiamento fissista quanto quello radicalmente dominativo.

È allora legittimo domandarsi se non sia stata proprio la separazione tra creazione e salvezza, tra rivelazione cosmica e rivelazione storica la ragione profonda della scissione tra natura e cultura, che ha dato luogo alle conseguenze negative che oggi ci allarmano.

Ricuperare l'unità dei due momenti, che appartengono costitutivamente all'unico progetto di Dio, è pertanto la condizione necessaria per ristabilire un equilibrio, senza il quale l'esperienza umana rischia di incorrere in un processo di frammentazione e di espropriazione del senso.

Giannino Piana



Fabio Terragni, fisico ed ecologo, redattore di "Scienza Esperienza", ribadisce la necessità che il dibattito e soprattutto il controllo sulla ricerca scientifica non resti confinato a filosofi e scienziati, ma coinvolga più soggetti: non ci si può né ci si deve sottrarre al compito di influire e promuovere il dibattito sull'opinione pubblica.

Tra scienza e coscienza

Scienza o morale? Pratica di laboratorio o riflessione sulla ricerca e sulle sue implicazioni?

Nella tradizione scientifica moderna la divisione tra scienza e interrogazione sulla scienza è ormai netta, epilogo di un processo avviatosi durante il periodo della rivoluzione scientifica, con l'emergenza di una scienza-tecnica più propensa ad agire che a comprendere, a manipolare che a partecipare. Il punto estremo di questa tendenza è probabilmente toccato dagli ultimi sviluppi delle scienze biomediche. Nella biologia, la scienza della vita, è stata quasi completamente abbandonata (con la rilevante eccezione delle ricerche sull'auto-organizzazione del vivente) ogni concezione che riconosca e attribuisca le proprietà biologiche alla particolare struttura della materia vivente. In biologia ha trionfato il sogno della spiegazione riduzionistica, che riduce il fenomeno della vita a processi chimici e fisici. Non a caso la tradizione su cui si fonda la biologia molecolare è quella della fisica, con tutto il carico di meccanicismo che ne consegue. La biologia muove i primi passi proprio dall'alveo della fisica: attorno agli anni '40 numerosi fisici iniziano a interessarsi del concetto di gene e dei meccanismi dell'eredità. Tra loro Schrödinger, Delbruck, Luria. Dalla loro scuola esce poi James Watson, scopritore, insieme a Francis

Crick, un altro fisico, della struttura a doppia elica del DNA (1953). Tra il '53 e il '73, data di inizio dell'ingegneria genetica, sono stati chiariti i meccanismi di funzionamento dell'informazione ereditaria. Dal 1973 ad oggi si è prodotta un'enorme esplosione delle conoscenze biologico-molecolari. La strategia riduzionistica, se non è riuscita a fornire risposte ai grandi e antichi quesiti sulla vita, si è dimostrata straordinariamente efficace sul piano operativo. «Nei laboratori non si interroga più la vita, ma gli algoritmi» diceva il Premio Nobel francese Francois Jacob, interpretando il desiderio del suo collega Jacques Monod, l'autore de *Il caso e la necessità*. Questo straordinario libretto, scritto nel 1970, rappresenta un vero manifesto della biologia molecolare e dell'estensione dell'abito meccanicista al dominio delle scienze della vita. Su quel modello si sono plasmate anche le altre discipline biologiche; quindi non solo l'ingegneria genetica, ma le pratiche di manipolazione cellulare e di fecondazione artificiale, la medicina ospedaliera, sempre più preoccupata degli organi e meno della persona, sempre più tesa all'immortalità e meno alla qualità dell'esistenza. Il sogno utopico di dominio e di controllo, espresso da Bacone nella *Nuova Atlantide* (1624), è stato realizzato: «... Conosciamo anche dei sistemi grazie ai quali, per mezzo di combi-

nazioni di terreni, facciamo nascere delle piante senza semi, oppure produciamo delle nuove varietà diverse dalle comuni, e infine riusciamo a trasformare una pianta in un'altra. Inoltre abbiamo creato dei parchi e recinti per animali e uccelli di ogni genere, i quali ci servono non tanto come spettacolo raro e curioso, quanto per esperimenti di dissezione, grazie ai quali possiamo gettare nuova luce sugli studi intorno al corpo umano. Siamo giunti infatti a risultati straordinari, quali la continuazione della vita quando già diverse parti del corpo, da voi considerate come vitali, sono morte e asportate, la resurrezione dei corpi che all'apparenza sembrano morti e così via. Esperimentiamo pure su di essi varie specie di veleni e medicinali e li sottoponiamo a esperimenti chirurgici e medici. Riusciamo a renderli artificialmente più grossi o più alti di quello che non comporti la specie a cui appartengono, o viceversa più piccoli, arrestandone lo sviluppo. Li rendiamo più fecondi o prolifici del naturale, oppure sterili o infecondi. Riusciamo a farne variare il colore, la forma e le attività. Troviamo il modo di fare degli accoppiamenti e degli incroci diversi, che generano nuove specie di animali e non sono sterili come vorrebbe l'opinione generale».

Nelle parole di Bacone riecheggiano drammaticamente le frontiere della biologia moderna, si prefigurano gli scienziati impegnati a «giocare alla divinità», a ricreare e riplasmare a piacimento le forme di vita.

Questa affermazione di dominio assoluto non è però indolore. Le manipolazioni genetiche sono nate sotto il segno della controversia: al momento della comparsa della prima molecola di DNA ricombinante (ovvero creato artificialmente in laboratorio, «ricombinando» tra loro molecole di DNA provenienti da specie differenti), nel 1972, immediatamente venne sollevato dagli stessi scienziati il problema dei rischi. La creazione di nuovi virus e nuovi batteri non avrebbe potuto dare luogo a specie pa-

togene non controllabili, a epidemie che avrebbero potuto trasformarsi in pandemie? L'ignoranza dei meccanismi della vita era tale da far decidere la prima moratoria della storia della scienza: dalla fine del 1973 al febbraio del 1975 gli scienziati di tutto il mondo impegnati in questo genere di ricerche si fermarono, per un atto di responsabilità collettiva. Con il convegno del 1975 ad Asilomar è iniziata l'era della regolamentazione, allora molto restrittiva, oggi decisamente permissiva. È importante capire però che attraverso quelle norme elaborate da organi istituzionali, quindi al di fuori della comunità scientifica, in enti rappresentanti l'opinione e gli interessi pubblici, i ricercatori hanno accettato il principio di rispondere a preoccupazioni esterne al corpo accademico. È stata una manifestazione di *responsabilità*. Ma il pericolo di allora era diverso da quello di oggi: all'inizio degli anni '70 si temeva per la salute degli stessi operatori tecnico-scientifici, innanzitutto, e poi per l'integrità delle popolazioni.

Oggi la percezione del rischio si è spostata dall'interno dei laboratori (e dagli incidenti) all'esterno. Il tema più controverso è infatti diventato quello della liberazione nell'ambiente di organismi modificati attraverso l'ingegneria genetica.

Si parla soprattutto di microrganismi e piante di interesse agricolo. Famoso è il caso del batterio che dovrebbe prevenire i danni da gelata, che un'azienda biotecnologica californiana vorrebbe sperimentare anche in Italia. Tutti concordano nel riconoscere la nostra profonda ignoranza in materia di rischio biologico e di dinamiche ecologiche. In altre parole nessuno ragionevolmente si sente di affermare che siamo in grado di prevedere i rischi legati all'immissione di organismi manipolati nell'ambiente, eppure anche di fronte a questa grave mancanza si vorrebbe procedere ugualmente. È già stata preparata una direttiva CEE che prevede la possibilità di liberare nell'ambiente organismi modificati geneticamente, in seguito a una

procedura di autorizzazione caso per caso, analoga a quella già attiva in alcuni Paesi (Inghilterra, Francia). In altri Paesi, come la Germania e la Danimarca, esperimenti di questo genere sono proibiti.

In Italia invece non esiste alcuna disposizione specifica a proposito. Il conflitto creatosi attorno al problema della liberazione ambientale è interessante anche per mettere in luce la differenza di mentalità tra genetisti ed ecologi. I primi ritengono sufficiente la capacità di intervenire sui meccanismi genetici e biochimici di un organismo per prevederne gli effetti, mentre i secondi sostengono la necessità di esplorare meglio la dinamica delle relazioni ecologiche. Inutile dire che i primi hanno decisamente la meglio, e per una conferma basta andare a vedere i bilanci dei finanziamenti ai due tipi di ricerche: la sproporzione è enorme e irresponsabile. «Con l'ecologia non si vincono i premi Nobel», diceva qualcuno.

Un altro dei problemi all'ordine del giorno, sollevati dall'ingegneria genetica, è quello della brevettazione. Con una sentenza dell'aprile del 1987 l'Ufficio Brevetti americano ha dichiarato brevettabili tutte le forme di vita animale, tranne l'uomo. Gli effetti si sono fatti sentire a un anno di distanza, nell'aprile '88, con la brevettazione di una cavia modificata geneticamente in modo da essere di maggiori dimensioni e «naturalmente» predisposta a sviluppare tumori. Negli Stati Uniti sono ora in attesa di autorizzazione ben 21 domande di brevettazione di animali superiori, e in Europa la CEE sta preparando una direttiva che dovrebbe schiudere la possibilità di brevettazione di animali anche nel Vecchio Continente.

L'estensione del possesso sulla natura, esercitata attraverso le biotecnologie moderne, è talmente ampia da diventare proprietà giuridicamente riconosciuta.

L'uomo si fa letteralmente creatore e ritiene disponibili (in questo caso allo sfruttamento commerciale) tutte le for-

me di vita. È interessante notare come, alla luce di questi eventi, assuma diversi significati anche lo storico dibattito sulla teleologia, sull'esistenza di un progetto negli esseri viventi.

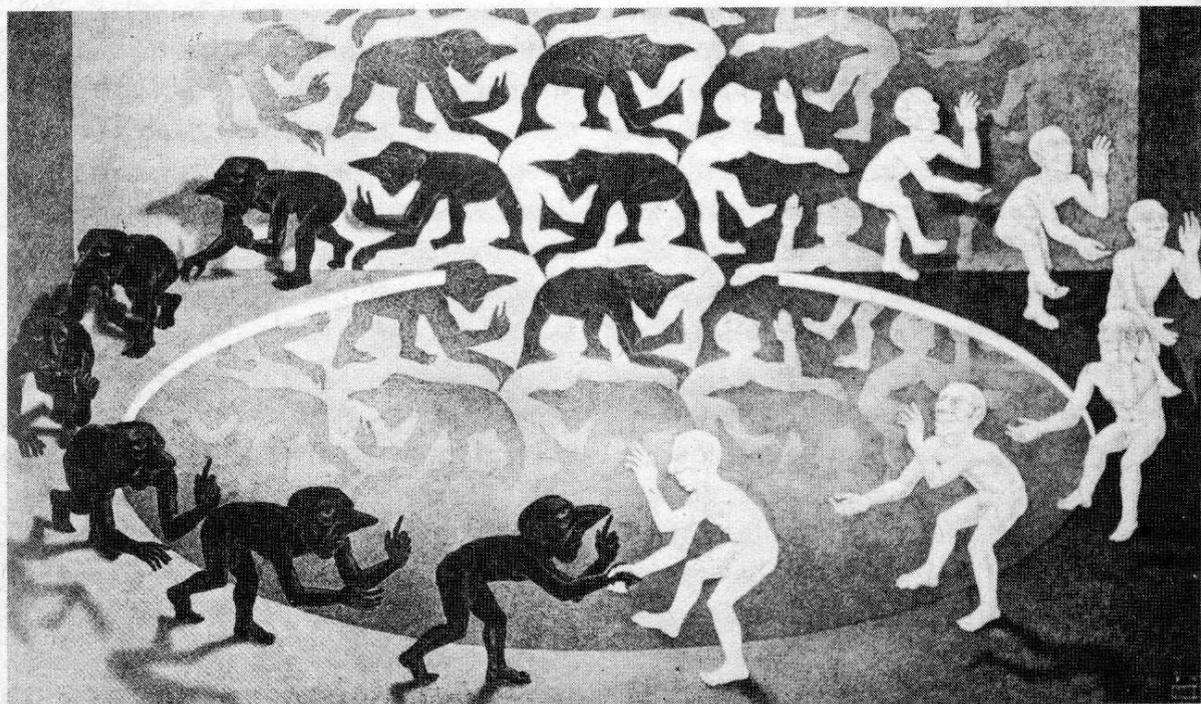
La lista dei problemi etici, sociali e ambientali sollevati dall'ingegneria genetica e dalle biotecnologie potrebbe continuare a lungo (si pensi solo al capitolo delle guerre biologiche), ma vale la pena di soffermarsi su alcune riflessioni di carattere generale. La biologia molecolare rappresenta un trionfo del riduzionismo, un'enorme successo controbilanciato però da una profonda crisi del senso e delle finalità dell'attività scientifica. I problemi etici che si incontrano nel progresso della biologia e nello sviluppo delle biotecnologie impongono un'etica della responsabilità nella ricerca scientifica, un'etica del ricercatore che non si configuri tanto, o non solo, in un insieme di norme codificate, ma che sia tesa a sanare i guasti generati da quella che Edgar Morin ha chiamato «scienza senza coscienza». Ed è forse nella strada indicata dal filosofo e pensatore francese che si può sviluppare la ricerca di una scienza responsabile, attraverso una critica epistemologica dei fondamenti delle scienze attuali e delle sue pretese di oggettività e attraverso una rinnovata antropologia della conoscenza, che porti l'osservatore all'interno del sistema osservato e che quindi restituisca soggettività e storicità al fenomeno scientifico. Di qui l'importanza della «sfida della complessità», delle scienze cognitive e della storia della scienza per una nuova prospettiva epidemiologica che conduca alla riconciliazione tra *Homo sapiens* e *Homo faber*.

Un'altra importante fonte di ispirazione è l'ecologia. Per Morin «a partire da qui si riapre la comunicazione tra "fatto" e "valore", tra scienza e coscienza, interrotta fin dal XVII secolo. L'ecologia generale è la prima scienza che, in quanto scienza, impone quasi direttamente una presa di coscienza, Ed è la prima volta che una scienza, e non una filoso-

*fia, ci impone il problema della relazione tra umanità e natura vivente». L'ecologia ha il grande merito di evidenziare la natura sostanzialmente etica dell'agire dell'uomo sulla natura. Questa riflessione non è limitata all'epistemologia, ma si estende fino ad abbracciare la sfera «politica». Si tratta della necessità di considerare che la scienza non è più quella libera attività dello spirito umano, vagheggiata da alcuni romantici sostenitori. «Credo che quell'era (della scienza romantica N.d.A.) sia finita — scrive Erwin Chargaff, un grande biochimico austriaco da anni residente negli USA, in un suo commento apparso sulla rivista scientifica *Nature* del 21 maggio '87 — con la fissione del nucleo atomico, con la manipolazione del nucleo cellulare, con la capacità di modificare il nostro apparato ereditario. Ha avuto inizio una nuova era: ora la scienza è il mestiere della manipolazione, della modificazione, della sostituzione e della sottomissione delle forze della natura». Di fronte al una scienza che si configura come apparato a sé stante, autolegittimante e autonomo, è bene sottolineare l'importanza di un dibattito sulle finalità della scienze e sulle sue pratiche che coinvolga numerosi soggetti, e non solo scienziati e politici. Si deve insomma estendere la discussione sulla scienza all'opinione pubblica, rappresentata dal-*

la pluralità dei soggetti, per riportare nella giusta sede la determinazione delle scelte scientifiche e tecnologiche. Il filosofo italiano Pietro Quattrocchi, nel suo libro *Etica, scienza, complessità* (F. Angeli '84) scrive «*La riflessione etico-filosofica entra allora nel processo di ricerca scientifica in funzione cibernetica, proponendosi come scienza del controllo della decisione, tentando di definire i segnali di arresto, partenza, allarme, che controllano il passaggio da quello che si può fare a quello che si decide effettivamente di fare*». Si profila la possibilità di una cibernetica dello sviluppo scientifico e tecnologico, in cui gioca un ruolo chiave l'informazione scientifica e la promozione del dibattito, due compiti a cui non è dato di sottrarsi in futuro. L'ingegneria genetica e le biotecnologie presentano quindi una serie di caratteristiche che le rendono molto interessanti e preoccupanti. Per evitare l'apertura di un vaso di Pandora da parte di scienziati e imprenditori poco attenti, è bene che fin da subito l'opinione pubblica si informi e si organizzi, tentando magari di condizionare le direzioni di sviluppo assunte da questa nuova tecnologia nelle svariate aree di applicazione: dall'agricoltura all'allevamento, dai batteri all'uomo.

Fabio Terragni



Conversazione con Emanuele Severino docente di filosofia all'università di Venezia sui limiti della scienza e il destino dell'etica.

Limite e destino

D. Vorrei proporle di incominciare da un bivio, oppure — se preferisce — da una contraddizione, e da due termini che lì si fronteggiano. Si tratta dell'inizio del documento della Congregazione per la Dottrina della Fede in materia di biotecnologie che, più di un anno fa, intervenne ad alimentare il dibattito su etica e scienza. Nel giro di poche righe si afferma che le tecniche, se possono consentire all'uomo di *«prendere in mano il proprio destino»*, d'altra parte lo espongono alla *«tentazione di andare oltre i limiti di un ragionevole dominio sulla natura»*.

R. Se si vuol vedere una contraddizione fra il destino dell'uomo e il superamento dei limiti sulla base di quello stesso destino bisogna subito dire che questa è una contraddizione apparente. In effetti, là dove sembra esserci un bivio, si scorgono invece due tratti consecutivi dello stesso cammino, del medesimo sentiero. La contrapposizione esiste, certamente, ma va situata sulla linea di una continuità di fondo. E l'espressione *«ragionevole dominio»* ci rivela il cuore di questa contrapposizione. Il *«ragionevole dominio»* presume, infatti, di stabilire dei limiti entro i quali è possibile la distruzione dell'essere e oltre i quali questa distruzione non è più possibile. Ossia si pongono sotto la tutela del limite alcuni enti privilegiati, mentre, nello stesso tempo, si riconosce la completa manipolabilità di tutti gli altri.

D. È ciò che il Magistero ecclesiastico intende quando ricorre alla *«vera natura della persona umana»*...

R. La *«natura umana»* è uno degli immutabili. L'etica del cristianesimo, ma con essa tutte le altre etiche non-scientifiche, chiede un punto d'appoggio, un cardine stabile a cui potersi ancorare. La *«natura della persona umana»* rappresenta l'ultimo appiglio che non può non testimoniare la progressiva erosione del campo degli immutabili. Un tempo, infatti, il cristianesimo opponeva alle teorie e alle scoperte della nuova scienza la propria visione del mondo, desunta dalla lettura della Bibbia. Oggi, sulla *«natura della persona umana»* possono convergere le etiche laiche, liberal-democratiche, lo stesso marxismo, almeno per quanto in esso si richiama alla tradizione *«umanistica»*. Del resto, è inevitabile che le etiche non-scientifiche trovino una convergenza. Esse la trovano perché tutte devono fare i conti con l'etica della scienza.

D. Tuttavia, come appare spesso nel dibattito contemporaneo, si tende a contrapporre etica e scienza, pensando alla scienza come a qualcosa di totalmente privo di connotazione morale...

R. Il cristianesimo — ma, con esso, tutte le altre forze ideologiche che gli succedono nella storia dell'Occidente — pensa alla scienza e alla tecnica come ai due momenti (teorico ed applicativo) di un sapere puramente strumentale. Al-

lora, se, come diceva Heidegger, «die Wissenschaft denkt nicht» («la scienza non pensa»), si ritiene di poter esercitare un'ipoteca ideologica su quel sapere strumentale costituito dalla scienza.

Il Magistero della Chiesa non pensa di intervenire in base a una particolare competenza nell'ambito del sapere scientifico. Esso ha rinunciato da tempo a contrapporre la sua visione del mondo fisico a quella della scienza. Del resto, anche la scienza ha rinunciato alla pretesa che la configurazione del suo sapere abbia una qualche corrispondenza con la verità. La scienza moderna non rinvia più ad alcun immutabile: essa misura la sua forza esclusivamente dalla capacità di dominio. I Bacone, i Galileo, i Newton — ma anche, sotto certi aspetti, gli Einstein — pensavano che la scienza leggesse la natura come un libro aperto.

Oggi, invece, lo scienziato moderno, in virtù della struttura completamente ipotetica del sapere scientifico, scrive lui stesso quel libro che, di volta in volta, «si conviene» che venga chiamato natura. Affiora, a questo punto, quella che ho definito etica intrinseca della scienza. Essa non è né l'etica derivante dall'ipotetica configurazione del mondo proposta dal sapere scientifico, né la subordinazione eteronoma della capacità strumentale della scienza a scopi che le vengono assegnati dall'esterno. È un'etica perfettamente autonoma.

L'etica intrinseca della scienza intende realizzare lo scopo che la scienza possiede di per se stessa, ossia l'incremento infinito della propria potenza, la creazione di insiemi di scopi progressivamente più ampi e differenziati. È l'ottica del dominio portata alle sue estreme conseguenze: non esiste più alcun limite inviolabile. L'unico limite, se si vuole, è la volontà di superare ogni limite.

D. Ma anche la prospettiva del Magistero della Chiesa riconosce un ruolo di «dominio» riservato da Dio all'uomo. Si ricorre, infatti, al famoso Gen. 1,28: «riempite la terra, soggiogatela e dominate(la)»...

R. Altre volte ci si richiama, invece, a Gen. 2,19-20 e alla nomina di tutte le cose da parte di Adamo... Ma il dominio dell'uomo si iscrive nel disegno di quell'immutabile che è il Dio della Bibbia. Allo stesso modo, il dominio voluto dalle forze ideologiche dell'Occidente si iscrive nel limite imposto dal quadro ideologico di queste stesse forze. L'ottica del dominio, che, per un tratto della storia dell'Occidente, si accompagna al destino degli immutabili, a un certo punto non può fare a meno di entrare in conflitto con quella struttura rigida che fino a poco tempo prima sembrava sorreggere lo stesso progetto di dominio.

D. Quindi, non è possibile nessuna «alleanza» fra le forme di dominio prospettate dalle etiche non-scientifiche e il dominio della scienza...

R. Si diceva che le etiche non-scientifiche guardano alla scienza come ad un sapere meramente strumentale. Esse pensano di riempire il vuoto ideologico della scienza, ossia di dare una «coscienza» alla scienza. Così, per esempio, il Magistero della Chiesa espone i criteri per un giudizio morale sulle applicazioni della ricerca scientifica e della tecnica, ritenute prive di una morale intrinseca. Tuttavia, invece di assistere alla progressiva «moralizzazione» della scienza, ciò che si vede è una graduale perdita di terreno della morale. E questo a prescindere dal tipo di forza ideologica che intraprende la «moralizzazione».

Ma, a differenza del cristianesimo — e delle altre forze di matrice religiosa, come, ad esempio, l'«integralismo» islamico — le principali forze ideologiche dell'Occidente (capitalismo e comunismo) possono concedere terreni sempre più ampi alla presunta «immoralità» della scienza, che è poi la «moralità» del dominio oltre la fase degli immutabili. Così, se si vuol parlare di «alleanza» fra etiche non-scientifiche ed etica intrinseca alla scienza, ciò non avverrà per il prevalere delle prime sulla seconda, mediante il modello subordinazionista ca-

ro alla dottrina della Chiesa, ma perché è inevitabile, quando in gioco è il dominio, piegarsi alla sua logica. Pertanto le etiche non-scientifiche finiranno col sottoporre i loro scopi peculiari allo scopo intrinseco della scienza e della tecnica, ossia, ancora una volta, alla realizzazione dell'infinito incremento della potenza.

Questo è ciò che accade, con sempre maggior evidenza, nello scenario dell'Occidente.

D. Comunque, anche nel discorso della scienza sembrano affiorare delle permanenze. È ciò che possiamo vedere, per esempio, in biologia, dove, proprio sulla distinzione fra la «normatività» del genoma e l'oscillazione dell'anomalia si pensa di fondare il principio generale di un futuro codice giuridico in materia...

R. Il genoma — come in passato è accaduto, dal punto di vista gnoseologico, per l'atomo e per le particelle subatomiche — può costituire un limite. Tuttavia esso è un limite oltrepassabile, de iure e de facto. De iure perché il sapere scientifico, in quanto sapere ipotetico, non può ancorarsi ad una qualsiasi, presunta, verità. De facto, perché nella prospettiva di sviluppo dell'ottica del dominio, riscattata da ogni ipotesi ideologica, l'unico vincolo è, appunto, la volontà di sciogliere ogni vincolo. Il genoma, pertanto, non può essere un immutabile. Non può esserlo per il suo statuto epistemologico «debole», e non può esserlo perché la «forza» che sta dietro a quella debolezza è il solo, unico, limite riconosciuto dalla logica del dominio: la volontà di superare ogni limite. Così si potrà ritenere il genoma «come un immutabile» soltanto nella prospettiva di un aggancio ad un autentico immutabile, ovvero alla costellazione ideologica di un'etica non-scientifica. Ma questa si configura già come una battaglia di retroguardia. L'etica intrinseca della scienza si impone, infatti, su ogni altra forza etica. Allora, l'appello alla «normatività» del genoma non può non configurarsi come l'ultimo tentativo di ripristinare la logica degli immutabili.

Tuttavia esso avviene — e non potreb-

be essere diversamente — mediante un approccio eteronomo rispetto allo sviluppo intrinseco della biologia contemporanea. La «normatività» del genoma rispecchia un paradigma di perfezione analogo a quello della «vera natura della persona umana». Ma la prospettiva dell'infinito incremento della potenza non può arrestarsi davanti a questo limite. Essa, pertanto, non può garantire che il destino dell'uomo, come diceva Foucault, non sia quello di essere cancellato «come sull'orlo del mare un volto di sabbia».

D. Torniamo, quindi, lì dove eravamo partiti parlando di limiti e di destino dell'uomo...

R. Il limite, come abbiamo visto, è l'immutabile che pretende di porsi a discriminare di un particolare insieme di enti, preservandoli dall'oscillazione fra essere e niente che caratterizza tutti gli altri. Ma il limite arresta questa oscillazione, perciò esso deve essere tolto. Il destino del limite è quello di essere tolto. Così anche il destino dell'uomo — se l'uomo è quel limite in cui lo circoscrive la «vera natura della persona umana» — è quello di esser tolto.

Ma nella parola destino risuona la radice «sta», che esprime il senso fondamentale dello «stare». Quel «de» che è prefisso al tema ha il compito di rafforzare al massimo il senso della radice, il senso dello «stare». Tuttavia, quando parliamo di destino dell'uomo, pronunciando lo «stare», il linguaggio pensa lo stare all'interno della persuasione che tutti gli enti siano un oscillare tra essere e niente. Così il linguaggio dell'Occidente non conosce lo stare. Semmai il linguaggio dell'Occidente conosce l'illusione dello stare nell'immobilità apparente degli immutabili. Poi neppure quella, giacché il «destino» degli enti, dopo il tramonto degli immutabili, «sta» proprio nella loro oscillazione. Lo «stare» dell'esser cosa è il suo continuo movimento. E il senso dell'esser cosa guida e stabilisce tutto l'agire. Ogni agire accade nella persuasione che le cose siano quel dibattersi fra essere e niente,

ogni agire accade nella fede del divenire.

D. Ma allora se l'etica è il riconoscimento di un agire sottoposto a vincoli e se tutti i vincoli dell'Occidente oscillano in questa persuasione, la parola «etica» sembra irrimediabilmente compromessa con quella fede in cui ogni agire «sta»...

R. L'azione in quanto tale, in tutti i suoi elementi strutturali, ossia nella progettazione dello scopo, nella scelta, nella libertà della scelta, accade nel cerchio di quella fede, nel flusso di quell'oscillazione. Quindi ogni etica, in quanto si inserisce in questa struttura dell'agire — non solo, quindi, perché i suoi immutabili vengono travolti dal flusso del divenire — è irrimediabilmente compromessa. Semmai, quella che ho chiamato etica intrinseca della scienza, è l'etica più coerente all'interno di quella fede che guida e stabilisce tutto l'agire.

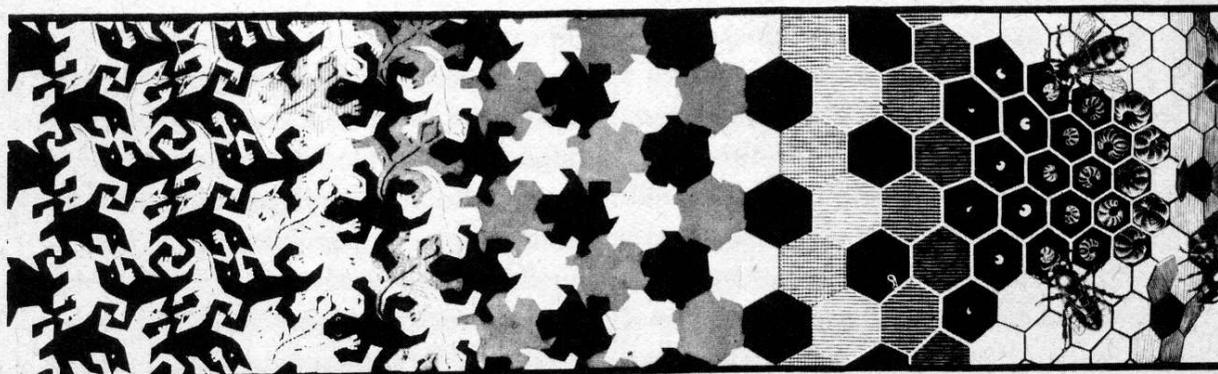
Solo se abbandoniamo quella fede, se usciamo dal senso dell'esser cosa ereditato dai Greci, allora può mutare tutto l'agire.

Ogni etica dell'Occidente accetta la distruzione degli enti, ponendo semmai dei limiti oltre i quali la distruzione dell'essere non è più possibile. Ma così non ci si rende conto che la vera «immoralità» è la distruzione dell'essere, la persuasione che l'essere si possa distruggere. Questa persuasione è l'estrema aliena-

zione, l'estrema lontananza dalla verità. E questa verità non è la riproposizione di uno degli immutabili, non è qualcosa che qualcuno possa raggiungere e poi comunicare agli altri sicché questi, a loro volta, giungano ad essa. La verità è già da sempre nell'apparire, ovunque il mondo appare, lì la verità appare. Nella verità tutti gli enti — quegli enti che le etiche concedono alla distruzione o che vogliono salvare — sono eterni. Oltre l'oscillare delle cose del nichilismo, la verità è l'apparire dell'eternità di ogni ente, di ogni istante, di ogni gesto, di ogni sfumatura, di ogni situazione. Anche il più umile, oscuro, irrilevante degli enti è eterno. Così, innanzi allo spettacolo — anch'esso eterno — della violenza creatrice e distruttrice, nulla viene effettivamente distrutto. Lì si mostra soltanto l'apparire degli eterni che corrispondono alla follia della volontà di potenza che crede di dominare il mondo.

Tuttavia, giacché, nella verità, il sopraggiungere dell'ente è il comparire e lo scomparire dell'eterno, è possibile che anche gli spettacoli della violenza creatrice e distruttrice tramontino, che il loro apparire giunga al compimento. Se questo, al di là della «decisione» di una qualsiasi etica, è il loro destino.

a cura di Andrea Tagliapietra



Esiste una frattura fra scienza e società: non è più possibile mantenere la visione di una scienza "neutrale" e di una società non coinvolta nella gestione e controllo dello sviluppo scientifico. Gli stessi scienziati pongono in discussione la pretesa di neutralità ed oggettività della scienza, riscoprendo il ruolo dell'osservatore nel "costruire" le proprie esperienze.

Quali sono le conseguenze della perdita dell'oggettività? È possibile formulare una (nuova) etica?

Verso un'etica implicita?

Una scienza in crisi?

Non si dice certamente qualcosa di nuovo affermando che la fiducia spesso acritica nei confronti del progresso scientifico e della sua possibilità di risolvere in tempi più o meno brevi ogni bisogno degli uomini, è oggi meno forte che nel passato. E questo non tanto, non solamente, perché alcune promesse sembrano difficili da mantenere, o perché l'esaudimento di vecchi bisogni ne crea rapidamente di nuovi e più sofisticati. Ma soprattutto perché oggi più che nel passato ci rendiamo conto che ogni progresso ha i suoi prezzi; che le risorse su cui ci appoggiamo sono limitate, e per lo più spesso non riciclabili una volta che siano state utilizzate; che ogni tecnologia apre nuove possibilità ma anche nuovi rischi, non sempre prevedibili a priori.

Si può obiettare che eventi come Chernobyl, o come lo scoppio dello Challenger, intaccano più il mito, l'immaginario collettivo, che la sostanza di una scienza che progredisce giorno per giorno. Eppure non appare possibile scordare come giorno per giorno aumenti il degrado ambientale; il disagio di una qualità della vita sempre più compromessa. Ed ancora più profondamente,

appare difficile dimenticare l'ombra proiettata sulla "purezza" della ricerca scientifica dalle esplosioni atomiche di Hiroshima e Nagasaki. "La scienza, oggi, ha conosciuto il peccato", affermò allora Oppenheimer: constatazione che resta quanto mai attuale. È forse vero che è il mito a crollare, più della sostanza del progresso scientifico: ma era proprio il mito ad alimentare l'illusione che tutti i problemi sorti sarebbero stati sempre e comunque risolvibili.

Si usa riassumere questo fenomeno affermando che è l'ideale illuministico di una crescita e di un progresso illimitato che è andato in crisi: molti dei contributi di questo numero si appuntano significativamente al concetto di "limite".

Sarebbe però un nostro limite non proporre al dibattito un ulteriore dato, che pare segnare un movimento in positivo all'interno del mondo scientifico stesso: e cioè come la crisi contemporanea della scienza sia anche una crisi interna alla prassi scientifica stessa, ad uno dei suoi principi fondanti quale la pretesa dell'oggettività.

Oggettività della scienza significa indipendenza di ciò che viene osservato e descritto dal soggetto osservante e descrittore: due persone poste nelle medesime condizioni osservando un mede-

simo fenomeno dovranno descriverlo con i medesimi termini.

La pretesa dell'oggettività si collega alla parallela pretesa di poter attingere (o almeno approssimarsi) ad una verità assoluta esprimibile sotto forma di leggi necessarie ed universali.

Questa impostazione, assieme all'impostazione riduzionista, è l'immagine più diffusa che si ha della scienza, ed è l'immagine della scienza che probabilmente ha la maggior parte degli scienziati stessi.

Detto per inciso: l'impostazione riduzionista è quella tendenza per cui il più complesso si può spiegare attraverso il più semplice, ad esempio possiamo sapere come funziona il nostro orologio se sappiamo come funzionano i singoli ingranaggi, oppure come funziona il nostro cervello se sapessimo (il congiutivo è d'obbligo, in questo caso) come funzionano le singole cellule o meglio ancora le singole sostanze chimiche che circolano in esse.

Vale la pena sottolineare come questa impostazione abbia consentito di ottenere la maggior parte dei risultati scientifici e tecnologici.

Non sembrano invece ottenersi uguali successi qualora ci si trovi di fronte a fenomeni più complessi; in particolare risulta difficile impostare scientificamente — in una scienza che rifiuta costitutivamente la soggettività — il problema di come sorge la soggettività stessa, la coscienza, il linguaggio e la comunicazione tra gli uomini: Emil Du Bois-Reymond, fisiologo tedesco dell'Ottocento, relegò questi e simili problemi al di fuori della ricerca scientifica («Ignorabimus!»), non lo sapremo mai, fu la sua sentenza) (1).

Del resto anche quei fenomeni naturali facilmente manipolabili in laboratorio, e cioè in un ambiente purificato da tutte le variabili accidentali e perturbanti, risultano difficilmente riproducibili nel mondo multiforme e cangiante in cui siamo abituati a vivere (stranamente esseri umani, altri animali e vegetali, sembrano per lo più trovarsi a proprio agio

in siffatto ambiente!).

Certamente è stato soprattutto nelle ricerche dei campi più avanzati della fisica e della biologia (ed in particolare della biologia del sistema nervoso, del cervello) che l'ideale di oggettività scientifica e di efficacia dell'impostazione riduzionista è stato messo maggiormente in discussione.

Rivalutare il caso, la singolarità, il soggetto.

Eppure in questi ultimi decenni molte cose sono cambiate: il determinismo univoco (un solo effetto per ogni causa, una sola causa per ogni effetto) non riesce a dar conto di alcuni fenomeni che percepiamo in natura. È così per le particelle subatomiche, di cui non possiamo determinare in maniera esatta la posizione e la velocità: dobbiamo costitutivamente accettare una approssimazione in ogni nostro tentativo di misura. Ma è soprattutto così per una serie di situazioni tutt'altro che infrequenti: le situazioni lontane dall'equilibrio.

Si è detto che la ricerca tenta di purificare il dato sperimentale da tutta quella serie di accidenti e perturbazioni che rendono imprevedibile la vita quotidiana. Le misurazioni sperimentali vengono fatte in una situazione il più possibile perfetta, di equilibrio.

Alcuni ricercatori hanno però fatto notare come i processi che avvengono negli esseri viventi, ma non solo questi, avvengono in situazioni che sono assolutamente distanti da condizioni di equilibrio: un organismo vivente nasce, cresce, si muove, consuma energia ed alimenti. Raggiunge una situazione vicina all'equilibrio sperimentale solo quando è ben morto. Anche nell'acqua che bolle in pentola siamo distanti dalle situazioni di equilibrio.

Straordinariamente appare che in queste situazioni, ben difficili da controllare sperimentalmente, si manifestano significativi fenomeni di auto-organizzazione: il mantenimento delle funzioni vitali di un animale, ad esem-

pio; ma anche il formarsi ordinato di bolle di gas in un liquido in ebollizione, e il loro risalire alla superficie in maniera stupefacentemente ordinata (guardare per credere). Un ordine sembra sorgere dal disordine apparente: perché? Assolutamente per caso, o meglio attraverso delle disorganizzate fluttuazioni che esitano irreversibilmente nel costituirsi di una situazione diversa. Ilya Prigogine, che ha studiato questi fenomeni con queste conclusioni, è stato per questo insignito del premio Nobel. Egli è fra i propositori di una «Nuova alleanza» fra umanesimo e scienza, e sostiene che la ricerca scientifica non può fare a meno della riflessione filosofica.

Sostiene inoltre che l'idea positivista di un controllo e di una conoscenza perfetta dell'uomo sulla natura, deve evolvere in una concezione di rispetto reciproco:

«Questo mondo che sembra apparentemente rinunciare alla sicurezza delle regole stabili e permanenti, è senz'altro un mondo pericoloso ed incerto. Non può ispirarci nessuna cieca fiducia, ma può forse ispirarci il sentimento di tenue speranza che certi testi talmudici hanno, come sembra, attribuito al Dio della Genesi:

«Ventisei tentativi hanno preceduto la genesi attuale e tutti erano destinati a fallire. Il mondo dell'uomo è uscito dal grembo caotico di questi detriti anteriori, ma nemmeno esso ha un certificato di garanzia: anche esso è esposto al rischio del fallimento e del ritorno al nulla. «Speriamo che questo funzioni», esclamò Dio creando il mondo, e questa speranza che ha accompagnato tutta l'ulteriore storia del mondo e dell'umanità ha sottolineato fin dall'inizio come questa storia è segnata col marchio della radicale incertezza» (2).

Ritengo che sia molto importante cogliere come in questo movimento della scienza si intraveda un radicale mutamento di prospettiva: ciò che interessa conoscere non è una natura astratta, assoluta e immutabile, quanto il rapporto continuamente in evoluzione fra uomo

soggetto cosciente, con i suoi presupposti e le sue esigenze, e natura di cui egli stesso fa parte come fenomeno fisico, biologico, culturale. Ed anzi, come afferma Edgar Morin, nell'inestricabile intrico fra queste diverse prospettive che costituisce il nostro essere uomini.

Il riconoscimento che questo rapporto è intessuto di possibilità, non di necessità, si ricollega strettamente al dibattito filosofico sorto intorno alla fenomenologia e all'esistenzialismo: è di Heidegger ad esempio il concetto che l'uomo «si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria» (3)

Dire che la natura dell'uomo è di *poter essere*, nota giustamente Vattimo (4), è come dire che la sua natura è di non avere una natura o un'essenza. Che significato può avere una tale impostazione in un dibattito etico che si riferisce spesso alla «vera natura dell'uomo» come principio normativo?

Nell'ambito della ricerca sul sistema nervoso, il cervello, i meccanismi della conoscenza, è risultato sempre più evidente l'impossibilità di spiegare come un soggetto può conoscere prescindendo dall'esistenza del soggetto stesso. Alcune tendenze di questa ricerca, ma la constatazione è ormai largamente diffusa, vedono nella conoscenza non un processo passivo, come se noi nel conoscere fossimo delle specie di telecamere che si limitano a registrare i fenomeni che avvengono, ma un processo attivo attraverso cui il soggetto che conosce organizza e costruisce la propria esperienza in base ai propri irrinunciabili presupposti. Due neurofisiologi cileni, Humberto Maturana e Francisco Varela (5) sono attualmente fra i principali sostenitori di questa tesi, che è stata denominata «costruttivista» (nel senso che ogni soggetto cosciente costruisce la propria realtà in piena autonomia e nel rispetto delle proprie possibilità). Humberto Maturana, in particolare, riconosce uno degli stimoli che lo ha portato a queste elaborazioni nella fioritura del dibattito universitario fra docenti e studenti che aveva segnato il 1968 e la bre-

ve stagione del governo Allende. Egli non trascura di sottolineare le conseguenze etiche che questa impostazione comporta.

Il problema che ci possiamo porre è di questo genere: se la conoscenza non si basa su una realtà oggettiva, se essa è il risultato di un nostro processo attivo di costruzione delle nostre esperienze, che noi iscriviamo in nostri presupposti, come possiamo evitare di pensare che alla fine ognuno di noi non resti chiuso in se stesso, come è possibile comunicare? La conoscenza oggettiva, il determinismo meccanicista ci trasformerebbe e ci condannerebbe ad essere degli automi; ma il costruttivismo non ci condanna all'incomunicabilità, alla chiusura individualista?

la risposta di Maturana, che nasce proprio dalle esigenze poste dalle sue ricerche, è che ogni conoscenza non può prescindere dall'ambiente in cui essa avviene e, in particolare per gli esseri umani ma non solo per essi, dal fatto di avvenire come coordinamento, consenso, fra più soggetti rispetto ad una determinata prassi operativa. Non possiamo parlare di una realtà preconstituita, ma la realtà che conosciamo e «costruiamo», la conosciamo e la costruiamo insieme ad altri esseri umani, accordandoci con gli altri in comuni piani di azione.

Non si tratta di utilitarismo, ma della inevitabile conseguenza del fatto che viviamo assieme nello stesso ambiente e che perciò le conseguenze delle nostre azioni sono subite da tutti gli esseri che in questo ambiente vivono: non possiamo rompere la sostanziale unitarietà che lega tutti gli esseri viventi. Il linguaggio è una delle forme, estremamente elaborata e ricca di potenzialità, che costituiscono l'unitarietà del nostro ambiente.

«Il tratto caratteristico dell'esistenza umana è la occorrenza in un dominio linguistico. Questo dominio è costitutivamente sociale (...). Nell'uomo come essere sociale, perciò, tutte le azioni, per quanto individuali come espressione di

preferenze o rifiuti, influiscono costitutivamente sulla vita di altri esseri umani e, quindi, hanno significato etico» (6).

L'etica non può formularsi

Le conseguenze etiche di questa impostazione sono di estremo interesse.

In primo luogo vi è la constatazione di fondo che tutto ciò che è conosciuto è conosciuto da un osservatore: osservatori differenti, partendo da premesse ed esigenze differenti, potranno arrivare a conclusioni differenti ma egualmente legittime.

In secondo luogo la conoscenza non può essere intesa in astratto, ma sempre orientata ad una qualche finalità (ed anche il piacere estetico in se stesso è pur sempre una finalità legittima): la conoscenza implica cioè una qualche operazione attiva del soggetto conoscente che organizza la realtà ed organizzandola conosce (e conosce insieme la realtà e se stesso nell'atto di conoscere la realtà).

In terzo luogo, se la conoscenza è un coordinamento fra me e la realtà, tale coordinamento avviene socialmente, interessa cioè e modifica la realtà di altri esseri viventi; nessun atto è "innocente", ed ognuno di noi è *responsabile* per le conseguenze di ognuna delle sue azioni.

Infine, data la natura sociale di ogni nostra azione, non ci è possibile pensarci isolatamente dagli altri esseri viventi, ed in particolare dagli altri umani, donne ed uomini, solo nel cui ambito possiamo costituirci e sperimentarci come individui: società ed individuo non possono intendersi come poli contrapposti ma come termini dialettici della medesima realtà.

Ne deriva che il significato etico è intrinseco alle nostre azioni: non ci è offerta nessuna possibilità di delegare la responsabilità delle nostre azioni ad un sistema eteronomo di leggi e di decreti, come se ogni azione potesse essere giudicata in assoluto, al di fuori di se stessa. Come fa notare giustamente Heinz von Foerster, uno studioso di ciberneti-

ca (di quella scienza, cioè che studia il controllo dei sistemi), l'affermazione della autonomia e della responsabilità di ognuno per le proprie azioni non incontra certo oggi il favore di molti.

Eppure rimane significativo il monito di Wittgenstein, un grande logico e filosofo di questo secolo:

«L'etica non può formularsi»

«Il primo pensiero, nell'atto che è posta una legge etica della forma "Tu devi...", è: E se non lo faccio? Ma è chiaro che nulla l'etica ha da fare con pena e premio, nel senso ordinario di questi termini. (...) Dev'esservi sì una specie di premio etico e pena etica, ma questi non possono non essere nell'azione stessa» (7).

Indubbiamente l'abitudine ad intendere l'etica come un principio che guida dall'esterno le nostre azioni ci rende piuttosto difficile capire come l'etica sia intrinseca ad esse. Eppure, se pensiamo che la vita e la realtà non sono qualcosa di oggettivo, di uguale per tutti, se accettiamo che ognuno costruisce per sé — e per gli altri — una diversa realtà, non potremmo che concludere che diverse azioni, diversi modi di costruire la realtà non possono che esistere in realtà diverse, tutte possibili ma non tutte ugualmente auspicabili: e questo discorso si estende dal piano individuale e quello sociale. Di ogni realtà che contribuiremo a creare, per noi per gli altri, saremo comunque responsabili.

Ci sembra quindi condivisibile la proposta formulata da Heinz von Foerster per una etica "di ordine superiore", una etica che non è una norma prescrittiva per ogni singola azione, ma che si consegna ad ogni singolo e ad ogni organizzazione sociale come principio da scoprire ed applicare in modo diverso e in circostanze diverse:

«Imperativo etico: Agisci sempre in modo da accrescere il numero delle possibilità di scelta» (8).

È chiaro che per noi, spesso propensi alla ricerca di un'unica risposta, risulta spesso difficile cogliere il valore di avere sempre più possibilità di scelta, di

non costringersi alla meccanicità e alla ripetitività, di non costringere l'errore, sempre insito in ogni azione, ad essere l'errore distruttivo, irrimediabile.

In questa maniera il discorso che abbiamo tentato di avviare in questo numero ritorna alla metafora iniziale: c'è il seme, c'è l'albero. C'è il nesso inviolabile fra il seme e l'albero. La storia della scienza sembra essere stata più attenta alle catene di cause e di effetti, rigettando il problema della finalità come non scientifico, come non realmente esistente nella natura che si osserva. Può essere così, ma il fine è pur sempre presente negli uomini che interrogano e agiscono con il resto della realtà: non possiamo considerare le nostre azioni se non nell'indissolubile nesso che c'è fra mezzi e fini. Una scienza ed un'etica che camminano insieme agli uomini, e non pretendano di sovrapporsi ad essi, devono essere partecipi dell'ineluttabilità etica intrinseca ad ogni azione dell'uomo. La scienza è una delle possibili azioni dell'uomo, come anche la riflessione etica. Sapremo renderci esplicita la natura etica di queste nostre attività?

Giovanni Forza

(1) CERUTI M., *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1987.

(2) PRIGOGINE I. e STENGERS I., *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1981, pag. 287; la citazione talmudica è tratta da NEHER A., *Vision du temps et de l'histoire deans la culture juive*, in *Les cultures et le temps*, Payot, Paris 1975, pag. 179.

(3) HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, Mariotti, Torino 1969, pag. 107.

(4) VATTIMO G., *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Bari 1987, pag. 20.

(5) MATURANA H. e VARELA F., *L'albero della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1987. Per una trattazione più approfondita, degli stessi autori, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.

(6) *Autopoiesi e cognizione*, cit., pag. 38 e pag. 40.

(7) WITTGENSTEIN L., *Tractatus logicus-philosophicus*, Einaudi, Torino 1984 (proposizioni 6. 421 e 6. 422).

(8) von FOERSTER M., in *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987.

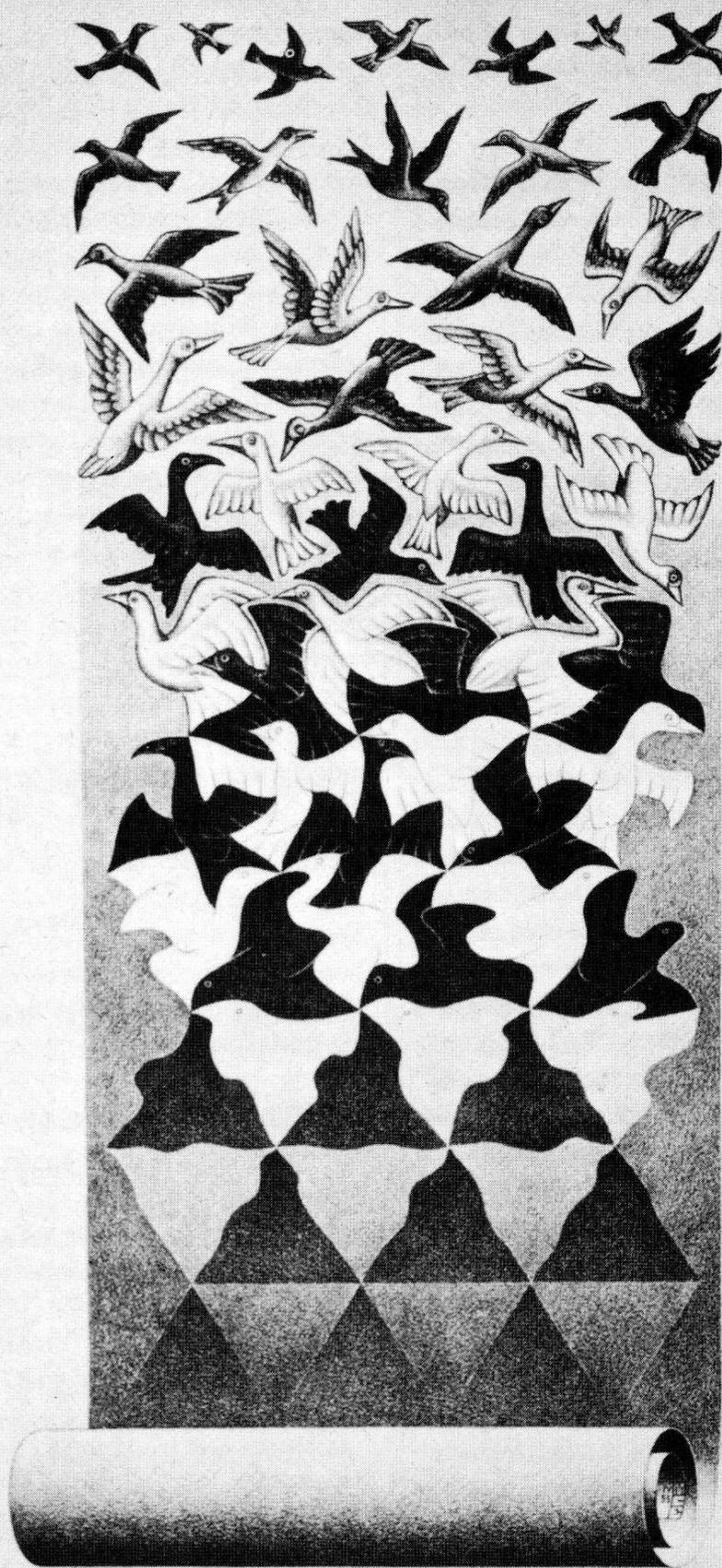


Illustrazione tratta da "il mondo di Escher" Garzanti



OSSERVATORI

Con il numero 1 del 1987, abbiamo iniziato la rubrica "OSSERVATORI".
Si tratta di 5 punti di "osservazione", appunto, che abbiamo individuato come essenziali per capire come si sta evolvendo a livello ecclesiale e a livello civile, la realtà triveneta.

I° osservatorio: chiese di carta

Il Segno (S) di Bolzano
Vita Trentina (VT) di Trento
La Settimana (Sett) di Rovigo
La Scintilla (SC) di Chioggia
La Difesa del Popolo (DdP) di Padova
La Voce dei Berici (VdB) di Vicenza
Verona Fedele (VF) di Verona
L'Azione (A) di Vittorio Veneto
L'Amico del Popolo (AdP) di Belluno
La Vita del Popolo (VdP) di Treviso
Gente Veneta (GV) di Venezia
Il Popolo (P) di Pordenone
Vita Cattolica (VC) di Udine
Vita Nova (VN) di Trieste
Voce Isontina (VI) di Gorizia

Queste le 15 testate dei settimanali diocesani del Triveneto, con a fianco la sigla che viene usata nel corso della rubrica *Chiese di Carta* che vuole analizzare in forma comparata, trimestre per trimestre, questi fogli di informazione attraverso l'esame di un avvenimento. Le risposte che vorremmo far emergere riguardano i seguenti interrogativi: Quale informazione? Quale informazione a servizio della comunità ecclesiale che vuole realizzare e si dice "realtà di comunione"? Sono interrogativi seri perché *oggi* la possibilità di una prassi di comunione è seriamente compromessa se non c'è informazione ed opinione pubblica nella chiesa.

II° osservatorio: femminile, singolare

Mariella e Rita così si presentano: "Vogliamo parlare di donne: di quello che fanno, pensano, vivono dentro la Chiesa. Non parlare-

mo della donna; parleremo delle donne, perché ciascuna di noi, nella sua "singolarità", è portatrice di una esperienza significativa, che vale la pena di essere messa in circolazione.

Per il nostro viaggio vogliamo lasciare a casa sensi di inferiorità e reticenza a parlare di sé: chi vuole venire con noi?"

III° osservatorio: la città nascosta

L'obiettivo dell'osservatorio è di evidenziare situazioni e fenomeni a forte problematicità sociale che ci interrogano rispetto al senso collettivo ed individuale dell'esistere, andando "controcorrente" rispetto ad un senso comune che, di norma, emargina e/o rimuove queste situazioni ed i soggetti in esse coinvolti.

IV° osservatorio: sulle strade dello shalom

Proprio il Veneto, in questi ultimi anni, ha assistito ad un vivace moltiplicarsi di riflessioni e di proposte sul tema della pace. Purtroppo fanno notizia solo le iniziative più eclatanti. Ma continua un lavoro lento e sotterraneo che lascia ampio spazio alla speranza.

V° osservatorio: tracce

Esiste, nelle contraddittorie vicende delle realtà ecclesiali del Triveneto, il segno dell'attenzione all'uomo della società post-industriale e post-cristiana? Esiste un'attenzione soprattutto che nasca dalla coscienza della missionarietà evangelica e dalla fedeltà alla linea conciliare?

Esistono le "tracce" di un cammino di conversione?

CHIESE DI CARTA

Una lettera di "sollicitudo" senza risposta

a cura di Giovanni Benzoni

«Come è stata presentata e recepita la *Sollicitudo rei socialis*?». Con questa domanda in testa ho letto, come di consueto, i settimanali diocesani del Triveneto, da fine febbraio a metà maggio: un periodo di tempo adeguato ad esprimere qualcosa di più di un'impressione, anche se per schema.

I luoghi comuni di approccio-utilizzo del testo li trovo ben sintetizzati nell'editoriale di (GV) «Comunicare per costruire fraternità e solidarietà», pubblicato in occasione della XXII Giornata delle comunicazioni sociali (8 maggio). Ecco un passo: «La recente *Sollicitudo rei socialis*, ultima tessera dell'aureo mosaico della proclamazione della solidarietà umana, è stata già dimenticata, e rischia di rimanere strumento di lavoro per pochi: i mass media, infatti, ancora una volta, non sono mancati all'appuntamento, ma per una lettura di parte». Primo luogo comune: noi, i cattolici, pur avendo 'tutto' dal magistero, dimentichiamo. Non a caso la (VdP) si domanda anticipatamente: «Venerdì 19 febbraio presentata alla stampa la nuova enciclica sociale /La snobberemo come la *Populorum progressio*?». Secondo luogo comune: gli 'altri', i mass media, con le loro parzialità, prevenzioni, distorsioni, cosa diranno? Visto che l'accoglienza è stata generalmente positiva, la meraviglia è grande: sempre la (VdP) la segnala ai lettori con un linguaggio infiorato da «i soliti critici del papa»; «questi Soloni» ecc. In un articolo che compare su la (S), la (VdP), la (VdB), si legge: «il fatto più interessante è che il mondo laico sembra aver letto bene l'enciclica. Bene nel senso che l'ha presa come una provocazione, ha condiviso la sua impostazione, si è lasciato interrogare». Terzo luogo comune: la *perenne continuità della dottrina sociale*. «Aureo mosaico» come abbiamo visto, «nella tradizione secolare della Chiesa» come scrive (VN), tutti più o meno marcatamente in linea con l'autointerpretazione di Giovanni Paolo II che con l'enciclica intende «riaffermare la *continuità* della dottrina sociale ed insieme il suo costante rinnovamento. In effetti, continuità e rinnovamento sono una riprova del *perenne va-*

lore dell'insegnamento della Chiesa» (al n. 3). I luoghi comuni si sa sono duri a morire, soprattutto se non perdono in funzionalità rispetto ad un certo modo di intendere la realtà della Chiesa.

Della documentazione (VI) e (VT) sono le due sole testate che, in supplemento, pubblicano il testo integrale dell'enciclica, il (P) dice di fare altrettanto, ma taglia tutte le note, (GV) infine pubblica «alcuni tratti, tra i più significativi (...) conservando la numerazione originale dei paragrafi riportati, eliminando le note relative. Gli altri 11 settimanali non tentano la strada della documentazione, forse, perché persuasi che «ci vuole una discreta dose di coraggio per giungere sino alla fine: dieci pagine di scrittura fitta nel quotidiano *Avvenire*, oltre cento cartelle nel testo dattiloscritto», come scrive il direttore del (S).

Della divulgazione: Alla illustrazione dell'enciclica viene dedicato almeno un articolo che ne evidenzia i temi più rilevanti, quasi sempre ci sono delle sorprese, di carattere illustrativo, anche se non è dato di capire se si tratta di riprese occasionali od organiche, tranne nei casi dell'(AdP) che pubblica una serie di articoli aventi un occhio: «Studiando l'enciclica *Sollicitudo rei Socialis*», e della (VN) che propone cinque articoli di riassunto-presentazione.

I temi della solidarietà, della interdipendenza, dell'impegno etico, spesso ridotto ad una questione di presenza, come i riferimenti alle «strutture di peccato» ed alla fine della illusione della terza via, sono gli argomenti più ricorrenti. Tuttavia non mi pare vi siano rilevanti tentativi di sottolineatura di priorità, salvo: (VT) che, dopo una presentazione selettiva dei temi dell'enciclica, li «riprende» in riferimento al ritmo informativo settimanale; l'(AdP) che sottolinea che la dottrina sociale «è semplicemente parte del messaggio cristiano. Annunciare la giustizia è evangelizzare»; (VC) che precisa che la dottrina sociale è «un confronto tra l'esistere e la sua conformità o difformità con l'insegnamento del vangelo sull'uomo e sulla vocazione terrena e insieme trascendente per orientare il comportamen-

to cristiano. Ciò fa parte del ministero dell'evangelizzazione»; l'(A) che ha paura di ribadire che «sono gli uomini, non la Chiesa, che devono trovare le vie concrete. Naturalmente tra essi dovremmo aspettarci di trovare molti cristiani che vogliono vivere concretamente la loro fede (...) nel fare questo devono mettersi insieme a tutti gli uomini di buona volontà».

Il contesto ecclesiale nel quale cade la pubblicazione dell'enciclica, sia che venga esplicitato sia che no, è quello segnato dal «recupero» dell'impegno sociale dei cattolici, dalla decisione della Cei di ridar vita alle settimane sociali: lo dice, in un fondo, il direttore della (SC) quando annota che «le varie scuole di dottrina sociale sorte un po' ovunque in quest'ultimo periodo, avranno materiale ulteriore per la loro riflessione e per il loro aggiornamento e insieme un più forte e autorevole stimolo all'impegno», dalla pubblicazione dell'enciclica. È un contesto che lascia trapelare anche qualche polemica: leggo così un sommarietto di (GV) che presenta una riflessione della Caritas diocesana in cui i richiami ai poveri «sono un rimprovero non solo al pubblico, ma anche ad una Chiesa che è piena di parole per loro, ma alla fine opta per la cultura e il bla bla di sempre e ai poveri concede briciole o deleghe»; o questo passaggio che viene proposto sia dalla (S) che dalla (DdP): «quale migliore definizione di *mediazione culturale* che diventa *presenza*? E che presenza! Da una settimana in tutto il mondo si sta parlando dell'enciclica». Sin qui ho indicato alcuni punti di un 'moto' prevalentemente 'ricettivo — esplicativo', c'è anche un movimento inverso di carattere reattivo — propositivo, piuttosto ridotto e non molto consapevole, in ragione, forse, dello stesso impianto dell'enciclica che non sembra prestare attenzione a ciò che molte Chiese locali in questi anni hanno fatto e detto.

Le risposte. Più per sensibilità giornalistica che per scelta di Chiesa, due testate riportano qualche opinione della società: con un occhio solo politico (VdP) apre con uno scritto del segretario del PCI — la voce 'altra' — e completa la pagina con interventi del sociale cattolico (ACLI ecc.); più consapevole la scelta di (VC), sin dal titolo: «*Sollicitudo rei socialis* interpella anche il Friuli/L'uomo e i beni della terra/ l'enciclica del papa con occhi friulani». Salvo i settori missionari poche le proposte di impegni concreti, a parte un intervento, su (GV), (DdP) e (VdP), del sen. Degan che, in relazione all'enciclica, rilancia

come soluzione del problema della casa nel nostro paese «le possibilità dell'impegno familiare e solidaristico (in forme cooperative) per creare un proprio alloggio» ed una proposta che compare su (VdP) chiara fin dal titolo: «Proposta: perché non cominciamo subito ad applicare l'enciclica in parrocchia?/ Già nei bilanci '88 vediamo di dare più attenzione alle persone e meno alle strutture e alle suppellettili». Forse — come appare in una lettera di un lettore di (VF) — una gran voglia di discutere: «mi piacerebbe — scrive — che su questi temi stantii ma irrisolti si riaprisse un dibattito anche infuocato. Sarebbe meglio del silenzio che da qualche tempo ci circonda, di questo adeguamento al consumismo che ci ha appiattiti tutti».

Le occasioni: soprattutto la festa del lavoro: articoli, appelli delle pastorali del lavoro non mancano di riprendere la sollecitudine almeno come parola: «Primo Maggio: *sollicitudo* per il lavoro» titola (VT), mentre il (P) ricorda «Un I° maggio per la pace/ Giustizia sviluppo e solidarietà» ed il Vescovo di Trieste su (VN) interviene «per la giornata di solidarietà del I° maggio/ Né assistenza, né beneficenza ma lavoro per tutti». Ma anche l'anno mariano, in modi talora non banali: «*la sollecitudine sociale* della Chiesa può essere letta come prosecuzione di quella sollecitudine che un giorno ha spinto la fanciulla ebrea Maria a salire la montagna per aiutare Elisabetta, e, più tardi, salire il Calvario» leggo in «Maria e l'ultima enciclica», fondo di (VT).

I soggetti: i settimanali non fanno che riflettere una forma di divulgazione — recezione — risposta che trova la sua espressione più vistosa nella conferenza — dibattito dove 'conta' chi lo promuove e chi lo introduce: padre Sorge e padre Gheddo sono i nomi più frequenti; spesso l'incontro è a più voci con l'apporto di specialisti, nel senso, soprattutto, di docenti universitari e del clero qualificato della diocesi; raramente i vescovi si impegnano in prima persona, semmai si riferiscono all'enciclica nel contesto omiletico della grande liturgia pasquale. L'impressione, ma è solo un'impressione, è che il popolo sia ancora assente.

Per finire non manca la **rivelazione:** «L'enciclica è stata concepita ed abbozzata, ha detto monsignor Mistrorigo, nell'estate scorsa, durante il breve soggiorno del Papa a Lorenzago. Mistrorigo non l'ha detto, ma tutti l'hanno pensato: visti i risultati, sarebbe bene che il Papa ci ritornasse» (VdP).

FEMMINILE SINGOLARE

Un Dio maschio e femmina

a cura di Mariella Favaretto e di Rita Zamarchi

Chiara, Elena, Graziella, Marina, Paola, Teresa partecipano ad una comunità di base di Padova, che si è dedicata quest'anno allo studio della teologia femminista. Le abbiamo interpellate sulla loro esperienza.

Come è nato il vostro interesse alla teologia?

E.: Contemporaneamente alla nostra rabbia per le posizioni del Papa sulla donna, la contraccezione, l'insegnamento della religione a scuola, è cresciuto anche il desiderio di cercare una teologia «al femminile».

G.: Purtroppo ci siamo subito accorte che la letteratura italiana sull'argomento è molto scarsa, limitandosi ad alcune traduzioni di teologhe tedesche o americane.

E.: Il ritardo della Chiesa italiana è, ancora una volta, molto grave, e più passa il tempo, più le lacune aumentano. Ma forse è solo un segno della storia, forse il futuro della Chiesa non si giocherà più in Europa!

M.: L'anno scorso abbiamo partecipato al convegno delle comunità di base a Firenze, dove abbiamo ascoltato Hans Küng; quest'anno abbiamo partecipato al seminario di Brescia, dove abbiamo ascoltato, fra gli altri, la teologa Uta Ranke Heinemann (sospesa dall'insegnamento di teologia cattolica dell'Università di Essen perché ha negato la verginità della Madonna).

[*ndr: porre in discussione questo dogma significa anche porre in discussione il ruolo della donna che si afferma attraverso la verginità come valore, laddove il corrispettivo dell'uomo è la castità come scelta, non normatività o valore assoluto*].

P.: Nel nostro gruppo biblico di quest'anno abbiamo studiato un commento alla Bibbia dal punto di vista femminile. Così abbiamo letto, o riletto, molti passi sotto una luce nuova. Questo ci ha consentito da un lato una maggiore consapevolezza delle mistificazioni operate nei secoli a danno delle donne, dall'altro una maggiore conoscenza dell'Antico e Nuovo Testamento, scoprendo con piacere che la parola di Dio non è a senso unico.

Quali segni vi ha lasciato l'educazione ricevuta?

C.: Ricordo molto bene le umilianti delusioni, che pur sopportavo, durante il mio lavoro in parrocchia. Era un lavoro senza dignità, giudicato dai genitori una valida alternativa ai divertimenti, che garantiva una nuova moralità. E parlo dell'A.C. degli anni '70, in pieno femminismo!

E.: Qualcuna di noi si vergogna al ricordo delle lezioni di catechismo che teneva, dell'educazione che dava ai suoi figli, del rapporto che aveva con il «sacro», accorgendosi di aver assorbito modelli, e a sua volta trasmesso immagini, sicuramente poco femministe!

G.: La Chiesa aveva bisogno di donne insicure, che non sollevassero discussioni. È riuscita ad averle, per poi sfruttarle in un modo che non posso più credere innocente. Donne che, una volta cresciute, non riuscivano a rinunciare alla gratificazione del servizio. È vero che questo meccanismo condiziona buona parte dell'educazione delle donne: lo scandaloso è che la Chiesa l'abbia utilizzato facendolo passare per parola di Dio.

M.: Quelle fortunate che hanno vissuto i momenti forti dell'Isolotto a Firenze, di Oregina a Genova, del Coteto a Livorno, di Gorizia, di Conversano... quando mezze parrocchie se ne uscirono con il parroco a costituire le prime comunità di base, forse non hanno vissuto il nostro isolamento.

E.: Purtroppo, anche a distanza di tempo, ci scappano dalla bocca tremendi luoghi comuni, per esempio sulla famiglia e sui figli...

C.: Per fortuna, nonostante tutto, proprio dalle nostre giovani figlie provengono inattese critiche a farci intendere che non abbiamo fatto solo discorsi inutili...

Quindi è la «comunità» che soddisfa il vostro essere femministe e cristiane insieme?

E.: Per molti anni abbiamo frequentato un gruppo non parrocchiale, composto anche di due preti operai. Però i due sacerdoti, mentre ci offrivano coerenza e coraggiose testi-

monianze, necessitavano di molti stimoli per non cadere in atteggiamenti che tradivano, a volte, concezioni tradizionaliste della donna.

P.: I primi anni 80 hanno visto la nascita del Comitato Popolare Veneto per la Pace, le grandi manifestazioni di Comiso...; siamo state molto impegnate con la solidarietà al Terzo Mondo, nella controinformazione sul nucleare ecc. Solo ora ci accorgiamo di aver trascurato, talvolta, la parallela riflessione sul femminile e la puntigliosa denuncia di un linguaggio sessista, spesso presente.

M.: Anche in Nicaragua, fatta la rivoluzione, le donne son dovute tornare a casa, magari con il fucile sotto braccio...

T.: Nel migliore dei casi gli uomini hanno smesso i loro atteggiamenti più sfacciatamente antifemministi, ma ancora non sentono con lo stesso cuore delle donne. Lo tollero a fatica, tanto meno se da parte della Chiesa.

C.: Il mondo della politica adopera ancora un linguaggio tutto connotato al maschile.

M.: Secondo me, i Comitati della Pace hanno iniziato una conversione al femminile del modo di far politica... è stato merito delle donne, una lezione per tutti i partiti...

G.: Secondo me, una grande opportunità per le donne è il superamento della famiglia, intesa nella sua accezione più tradizionalista, la famiglia della «pastorale della famiglia». Quando le donne hanno cominciato a negare i loro ruoli classici, hanno offerto un'occasione di conversione a tutti, anche agli uomini...

P.: Per me, la comunità è un piccolo inizio di questo superamento della famiglia. Nella comunità trovo aiuto, confronto, conforto, pratico un tentativo di condivisione, imparo a far conto sugli altri. Questo è per noi il servizio, un servizio reciproco, di uomini e donne, senza predestinazione.

E.: Due famiglie della nostra comunità stanno seguendo due situazioni di emarginazione molto grave; l'impegno è molto grosso. Sicuramente, il fatto di poter contare in vario modo sui compagni della comunità è una forma di aiuto per gli uni e di partecipazione per gli altri.

C.: Mica tutti siamo sempre felici e contenti, questo no. Ma nelle ore di vita comunitaria riusciamo a scambiarci reciprocamente fiducia, entusiasmo, e anche ad aiutarci nel quotidiano.

Quali i passi che deve fare la Chiesa per una reale accoglienza e valorizzazione del-

la donna?

G.: Se la Chiesa vuole recuperare in credibilità, deve promuovere le donne ad incarichi riservati finora al maschile, ad esempio al sacerdozio.

T.: Io aspetto un catechismo scritto in linguaggio non maschile, pensando e pensante ad un Dio bisex, maschio e femmina insieme.

P.: La distanza tra la Chiesa di Roma e il popolo di Dio, nonché fra la Chiesa di Roma e le altre Chiese cristiane, si sta facendo sempre più grande. A volte ci domandiamo se parlino della stessa Chiesa.

E.: La verità è che le cupole hanno crepe da tutte le parti: aspettiamo il crollo.

C.: Sì, solo così si potrà sperare in un vero cambiamento. Io non penso più alla Chiesa delle verità e delle sicurezze, ma alla Chiesa della dialettica, che riconosca l'esistenza di varie opinioni e comportamenti.

P.: Personalmente il sacerdozio non mi interessa, perché è maschile la struttura che lo ha generato e che lo contiene.

M.: Solo un massiccio ingresso delle donne, laiche e religiose, potrà cambiare il volto della Chiesa.

G.: Un'altra possibilità è la «trasversalità» dell'ecumenismo. Donne di religioni diverse, accomunate dalla stessa condizione, che lavorano insieme. Prima che le donne, il problema è la presenza dei laici nella Chiesa. Bisogna diminuire la distanza fra sacro e non sacro, smetterla di delegare il sacro al sacerdote. La fede si esprime nell'incarnazione, non nei riti.

T.: La presenza attiva delle donne nella Chiesa, ancor oggi lo vediamo, si chiama servizio, quella degli uomini si chiama lavoro. La differenza nei termini non è casuale. Inoltre, almeno qui nell'occidente, le donne presenti nella Chiesa sono o quelle delle classi medie (le altre non possono permettersi di fare anche del volontariato) oppure le religiose, il cui lavoro, anche se — modestamente — retribuito, non deriva comunque dall'ordinazione, ma è per sua stessa definizione un «servizio ecclesiale». Così si pone un'altra discriminazione fra le donne.

Di tutto questo non vi è traccia nel Vangelo, dove Gesù rivela le cose ai piccoli, parla con le donne, e lascia immaginare un mondo in cui non vi sarà più «né giudeo, né greco, né uomo, né donna».

SULLE STRADE DELLO SHALOM Colmare l'abisso

a cura di Gianni Fazzini e di Marisa Furlan

In questo osservatorio parliamo del Nicaragua e lo facciamo attraverso la voce di padre Teo Klomberg (olandese, da sette anni in Nicaragua e da quasi trenta in America Latina) e di Josefa Maria Gaitan detta Cepita (nicaraguense, da vent'anni all'interno di una comunità cristiana di base a Managua), appena ripartiti per il loro paese dopo un mese trascorso in Italia.

Abbiamo scelto questo tema per tre motivi: innanzitutto perché il viaggio di Teo e Cepita si è concentrato nel Veneto; in secondo luogo perché queste persone non sono venute in rappresentanza né del governo né della Chiesa ma sono state inviate dalla loro comunità per uno scambio da base a base; infine perché la loro presenza è stata, per i gruppi che li hanno ospitati, motivo di impegno e di confronto affinché l'idea della solidarietà con i paesi del Sud del mondo diventi sempre più l'idea di uno scambio Nord/Sud teso ad una sola e globale trasformazione.

A Teo e Cepita abbiamo rivolto alcune domande.

Con quali obiettivi avete fatto questo viaggio?

Abbiamo fatto questo viaggio su invito di alcuni amici che vennero in Nicaragua nel 1984 per partecipare all'incontro internazionale delle comunità di base «Oscar Romero».

Gli obiettivi del nostro viaggio ci sembrano essere:

1) servire da appoggio al lavoro di solidarietà con il Sud del mondo avviato dai vari gruppi del Veneto e della Lombardia che hanno reso possibile questo scambio;

2) fornire informazione e testimonianza: questo servizio di appoggio tentiamo di farlo informando direttamente a partire dal Nicaragua, dalla base del Nicaragua, dalla visione e dall'opzione del popolo cosciente e organizzato in Nicaragua, dalla vita all'interno del processo rivoluzionario del Nicaragua. Questa informazione vivida è contemporaneamente una testimonianza e, in quanto cristiani, è una testimonianza di come in Nica-

ragua si vive l'unione tra fede ed impegno rivoluzionario;

3) realizzare un interscambio ed una cooperazione diretta tra la base nicaraguense (e centroamericana) e la base italiana: per coltivare un vero interesse per la causa dei popoli e per scoprire come questo sia necessario per contribuire a colmare l'abisso tra Sud e Nord;

4) garantire una continuità: noi non consideriamo questo viaggio come un'attività isolata ma ci sentiamo invece inseriti in un lavoro di solidarietà continua e crescente, tanto nel Nord come nel Sud.

Che tipo di gruppi avete incontrato durante il vostro viaggio?

Abbiamo incontrato gruppi di diversa origine e con diverso livello di conoscenza e di coscienza rispetto alla realtà centroamericana.

Abbiamo partecipato ad alcune celebrazioni all'interno delle parrocchie; abbiamo parlato con gruppi per la pace e con gruppi di studenti; abbiamo collaborato ad alcune trasmissioni radiofoniche.

Cosa sanno del Nicaragua le persone ed i gruppi che avete incontrato?

Ci sono molte persone che non sanno nulla del Nicaragua.

Tra quelli che sanno qualcosa del Nicaragua bisogna distinguere:

1) quelli che sanno che il Nicaragua lotta per una causa giusta, la cui conoscenza si basa su una informazione diretta dal Nicaragua,

2) quelli che hanno dubbi o pregiudizi contro il Nicaragua basati sulla cattiva informazione fornita dai mezzi di comunicazione.

Quelli che sanno che il Nicaragua lotta per una causa giusta sono quelli che appartengono ai gruppi che lavorano in solidarietà con uno o più paesi del Sud del mondo.

Quelli che hanno dubbi o pregiudizi:

- a) in merito al processo di pace:
 - sanno che il governo sandinista sta dialogando con i contras;
 - però non sanno chi siano i contras e

— non sanno nulla delle atrocità che i contras commettono contro la popolazione civile;

b) in merito ai rapporti tra Stati Uniti e Nicaragua:

— pensano che il Nicaragua non possa vivere senza dipendere dagli Stati Uniti;

— pensano che USA e URSS si scontrino sul Nicaragua;

— pensano che il Nicaragua stia con l'URSS e questo non se lo può permettere, tanto meno vicino agli USA.

c) in merito al governo del Nicaragua:

— pensano che sia comunista;

— non sanno che è democratico o hanno dubbi in questo senso;

— non sanno che ci sono più proprietà (in forma individuale o cooperativa) in mano della gente che in mano dello Stato;

— non sanno che ci sono vari partiti politici, che c'è un parlamento e che c'è libertà di espressione;

d) in merito alle organizzazioni di massa:

— non sanno come il popolo partecipi in modo organizzato alla lotta per la pace e alla costruzione della nuova società;

— non sanno che il popolo può organizzarsi come vuole;

— che ci sono delle organizzazioni dentro i quartieri, i CDS (comitati di difesa sandinista), per l'igiene ambientale, la prevenzione sanitaria (vaccinazioni), la distribuzione degli alimenti, l'educazione degli adulti, la vigilanza;

— che ci sono cooperative di calzolai, sarti, panettieri, ecc;

— che ci sono organizzazioni di madri i cui figli sono al fronte;

— che ci sono diverse forme di proprietà della terra: la cooperativa, l'unione familiare, la proprietà individuale.

e) in merito all'economia:

— sanno che l'economia non è fiorente ma solo pochi si chiedono perché;

f) in merito alla Chiesa:

— sanno che la Chiesa è contro il governo sandinista;

— non sanno che esiste una Chiesa di base che è a favore del governo sandinista, come pure una gran parte del popolo (che è cristiano): è difficile comprendere che la Chiesa di base vive la sua fede dentro la vita e dentro la rivoluzione e come la vive.

g) in merito alla relazione tra il Nicaragua ed i movimenti di liberazione in Centro America ed in America Latina:

— pensano che il Nicaragua aiuti con le armi questi movimenti;

h) in merito alla relazione tra Nicaragua ed Europa Occidentale:

— pochi sanno che va crescendo un interscambio a livello di base tra l'Europa Occidentale ed il Nicaragua (Centro America),

— che va crescendo in Europa la coscienza che la causa del Nicaragua è una causa giusta,

— che a livello di organizzazioni non governative l'Europa finanzia molti progetti in Nicaragua,

— che anche i singoli governi europei e la CEE finanziano progetti.

Dove vedete dei segnali di speranza, sia in Italia che in Nicaragua?

Questi ci sembrano i segnali di speranza in Nicaragua:

— una nuova coscienza della dignità personale e collettiva (nazionale);

— la coscienza che c'è una grande causa comune: la dignità nazionale e l'indipendenza;

— l'interesse comune prevale sull'interesse individuale: molti lavori si fanno nel tempo libero (nelle fabbriche, nei campi, nei servizi pubblici, negli ospedali);

— ci sono molte persone disposte a dare tutto di sé, a rischiare ed anche a dare la vita;

— i giovani che hanno dato la loro vita sono il segnale più grande di speranza, come pure il coraggio delle loro madri;

— la forza di perdonare che hanno sia il popolo che il governo;

— il governo sandinista che è umile ed intelligente, che è del popolo, degli operai e dei contadini; un governo che si impegna con il popolo, che lotta per la pace del popolo e che per questo non si vende e non si arrende ai nemici del popolo.

Questi ci sembrano invece i segnali di speranza in Italia:

— persone e gruppi che mantengono il loro sguardo ed il loro cuore aperti al Nicaragua, al Centro America e al Sud del mondo;

— persone e gruppi che lottano contro il consumismo, il razzismo, l'individualismo;

— quelli che cercano in questa società europea di relazionarsi e di scambiare; quelli che cercano di fare causa comune e che lottano per questa;

— persone e gruppi che non si lasciano prendere dalla tentazione di isolarsi ma che cercano di porsi nella realtà del mondo che li circonda per aprire degli spazi ed irradiarli con i valori del Nicaragua, del Centro America, del Sud del mondo restando dentro il loro ambiente, la loro società, la loro Chiesa.

TRACCE

Formazione professionale e chiesa cattolica nel Veneto

a cura di Arduino Salatin

Tra le varie forme di «presenza» dei cristiani e delle chiese nella realtà sociale, uno dei settori meno noti all'opinione pubblica è quello della formazione professionale e dei servizi sociali ad essa collegati.

Dopo la riforma del 1978, la formazione professionale ha come istituzione di riferimento le Regioni le quali finanziano — in varie forme — corsi rivolti a utenze molto varie: giovani usciti dalla scuola dell'obbligo, giovani neodiplomati, adulti in riconversione professionale, giovani svantaggiati e/o handicappati, aziende, cooperative,...

Le Regioni intervengono nella gestione di questi corsi *direttamente*, attraverso i propri Centri di formazione professionale (CFP) o *indirettamente* attraverso Enti gestori privati; nel Veneto essi sono per lo più di emanazione cattolica.

Gli Enti cattolici nella formazione professionale

La presenza degli Enti nel Veneto ha radici e motivazioni storiche assai diverse: alcune iniziative risalgono alla fine del secolo scorso, anche se l'assetto attuale risale agli anni '50 e '60. L'origine degli Enti può essere ricondotta a due tipi:

— come emanazione o filiazione a Enti operanti su base nazionale; è il caso del CNOS e del CIOFS (espressione dei Centri o delle scuole dei salesiani), dell'ENAIP (espressione delle ACLI);

— come iniziativa solo locale; è il caso dei Centri associati nella FICIAP, la federazione che raggruppa gli istituti di Ordini religiosi o parrocchie (Canossiane, Cavanis, D. Orione, Giuseppini, Case della Gioventù, ...).

Ciascuno di questi Enti gestisce uno o più CFP con un'utenza varia anche se concentrata per lo più nella fascia dei giovani di 14-17 anni; i corsi (diurni o serali) spaziano su tutti i settori formativi, dall'industria al terziario.

Notevole è anche la presenza nei corsi rivolti ai portatori di handicap. In alcuni Centri esistono poi servizi integrativi, come ad esempio l'orientamento professionale dei gio-

vani, corsi integrativi per i più svantaggiati, attività ricreative.

Molti CFP hanno una consolidata rete di contatti con le aziende del territorio e con gli Enti pubblici in vista di garantire il migliore assorbimento dei propri allievi sul mercato del lavoro. Tutto ciò ha garantito una crescita costante in molti Centri delle iscrizioni.

In tale crescita non va dimenticata tuttavia la tradizione *istituzionale ed economica* che gli Enti e i Centri hanno consolidato nel corso della loro storia, tradizione ben visibile nelle strutture e nel personale utilizzato. In parecchi casi tale presenza ha avuto espliciti appoggi politici e fa parte integrante del «sistema di potere» locale; in ogni caso essa rinvia a un contesto di «mondo cattolico veneto» ancora ben vivo e potente.

Problemi e prospettive

I problemi che gli Enti e i CFP si trovano davanti sono tuttavia notevoli e tali da far emergere le diverse tradizioni culturali ed organizzative. Infatti all'interno delle varie questioni operative si pongono linee strategiche che travalicano i temi specifici della formazione professionale; tutto ciò ha portato a contrasti tra gli Enti in nome di una diversa concezione del proprio mandato pur riferito ad una comune «ispirazione cristiana».

Le questioni al centro del dibattito si prestano infatti ad una accentuazione «ideologica»: riforma della scuola media superiore, raccordo con il sistema di formazione professionale regionale, rapporti tra Enti pubblici (Regione ed Enti locali) e privati, rapporti con la formazione fatta dalle aziende, scelta delle utenze da privilegiare (giovani, adulti, fasce «deboli» sul mercato del lavoro,...), riconversione del personale insegnante e tecnico, sperimentazioni didattiche.

In questo quadro ciascun Ente tende a sottolineare alcune linee culturali e formative: chi difende a spada tratta la propria autonomia rispetto all'Ente pubblico (che resta la principale fonte di finanziamento), chi propone una linea di collaborazione più decisa con

le aziende, chi ricorda l'importanza di una formazione della persona e/o sociale, chi teme la concorrenza della scuola statale in caso di elevazione dell'obbligo scolastico a 16 anni.

Negli ultimi tempi gli Enti cattolici hanno tentato di costruire una posizione concordata sui principali problemi, cercando anche di uscire da un relativo isolamento esistente rispetto all'opinione pubblica; di qui i contatti presi con una parte della gerarchia cattolica e con esponenti dei partiti politici e delle forze sindacali regionali.

È proprio in questa fase che si sono resi espliciti alcuni nodi che ci interessano di più in questa sede:

— quali *nuove modalità storiche* trovare ad una «presenza» che corrisponda ai requisiti evangelici del «servizio», del «lievito» (come rispettare il ruolo dell'intervento pubblico, come intervenire in favore degli ultimi, come valorizzare il volontariato, ..);

— come valorizzare il *ruolo del personale religioso* e di quello *laico* evitando forme di gerarchizzazione o di strumentalizzazione;

— come *rapportarsi alle comunità cristiane* locali (oggi per lo più estranee o non informate rispetto ai problemi del settore) e alle alternative poste da una società sempre più competitiva, in cui le forme di *solidarietà* «cristiana» rischiano a loro volta di diventare «corporative» o inefficaci;

— come porre attenzione alle nuove forme di emarginazione (lavoratori disoccupati, lavoratori stranieri, donne, giovani espulsi dalla scuola,...) senza cadere in *schemi assistenzialistici*.

Si tratta solo di alcuni degli interrogativi possibili che dovrebbero consentire di ripensare in maniera più radicale una realtà capillarmente presente nel Veneto, ma che talora ha smarrito o non riesce ancora a trovare nuove ragioni di impegno. Segnali positivi tuttavia non mancano, specialmente tra gli Enti con dimensione nazionale. In particolare sembra esserci più consapevolezza della necessità di ricollocare il proprio servizio formativo non in concorrenza con lo Stato o l'Ente pubblico, ma come integrazione soprattutto rispetto alle fasce sociali più svantaggiate, alle nuove emarginazioni, con un ruolo di promozione e sollecitazione rispetto alla coscienza civile e senza scopi di potere. È una linea molto difficile da tradurre in pratica, specialmente quando i Centri costituiscono grossi complessi con molto personale e molte richieste di «custodia» sociale da parte delle famiglie o di preparazione specialistica da parte delle aziende. Una linea di essenzialità, «povertà» o radicalità evangelica assume talora un sapore di pura utopia; eppure è solo reintegrando queste radici che i cristiani possono orientare la propria testimonianza.

ALCUNI DATI SULLA FORMAZIONE PROFESSIONALE NELLA REGIONE VENETO (Fonte: Piano Attività 1987/88)

Formazione di base	N. Corsi	N. Allievi	% Attività	Spesa sovvenzioni (in milioni)
Settore primario	8 (—)*	160	1.07	289
Settore secondario	474 (66)	10.360	62.45	4.926
Settore terziario	220 (75)	4.925	28.98	2.552
Settore handicap	57 (—)	645	7.50	474
Totale	759 (141)	16.090		8.224

(* tra parentesi i corsi attivati presso i 17 CFP regionali pubblici)

SPESA A SOVVENZIONE REGIONALE PER LA F.P. (1987)* — in miliardi —

Globale	63,880	di cui	49,415 per prima formazione 4,640 per agricoltura 8,000 per progetti speciali
---------	--------	--------	---

(* escluse spese per Legge 9, 51 e 863, cioè i finanziamenti alle aziende sotto varie voci della formazione/lavoro)

LA CITTÀ NASCOSTA

Professione prostituta

a cura di Carlo Beraldo

Il fenomeno prostituzione è sempre stato oggetto di ambigui, spesso contraddittori sentimenti: rimozione, tolleranza, stigma, curiosità, sono solo alcune delle reazioni provate dalla generalità della gente di fronte a chi si prostituisce. Eppure non mi sembra di evidenziare niente di nuovo se ricordo che la prostituzione è un fenomeno che «accompagna» la storia e che «l'immagine simbolica» da questo determinata è sempre stata particolarmente ricca, oltreché paradigmatica, anche nell'ambito della cultura ebraico — cristiana.

È per capire dal vivo le caratteristiche, le contraddizioni e le problematicità attuali del fenomeno suddetto che, precisata una zona geografica ben definita (Mestre), si è pensato di avvicinare alcuni interlocutori che, per motivi diversi, potevano contribuire in qualche modo alla definizione, pur empirica, della fenomenologia in questione.

Il dr. Savina è un giovane funzionario della squadra mobile di Venezia, responsabile della sezione stupefacenti, una sezione operativa che si occupa pure dei reati inerenti al «buon costume» in genere e composta da 8 agenti (di cui due donne) per tutto l'ambito della provincia di Venezia.

Alle domande mirate a definire il fenomeno prostituzione a Mestre il dr. Savina risponde con molta precisione. Evidenzia prioritariamente, rispetto all'insieme della provincia, la presenza del fenomeno nel solo entroterra mestrino. I soggetti dediti alla prostituzione sono una trentina, nella generalità residenti in loco, nei 2/3 dei casi conviventi con altre persone — familiari compresi —, mentre 1/3 vive da solo. Appartengono alla prostituzione «tradizionale» circa il 20% dei soggetti (con età media attorno ai 40 anni), mentre la stragrande maggioranza dei casi sono tossicodipendenti (con età media compresa tra i 24 e i 25 anni): tra questi ultimi vi sono anche 5 travestiti ed un paio di transessuali.

Complessivamente è una prostituzione «di strada» (solo un paio di prostitute usano per le prestazioni un luogo fisico proprio), che si colloca di giorno nelle zone periferiche della

città ed in particolare agli inizi delle arterie che portano a Trieste, a Ravenna e a Padova, mentre di notte si situa nelle vie a ridosso della stazione ferroviaria. Il dr. Savina afferma non esserci in città presenza alcuna di organizzazioni criminali, di racket, attorno alla prostituzione: esiste una qualche forma di protezione individuale, ma chi si prostituisce lo fa sicuramente per libera scelta.

Sempre secondo il funzionario di polizia, non risulta in loco la presenza di «case di appuntamento» più o meno mascherate, ed alcune situazioni scoperte in un recente passato nella periferia della provincia (Spinea e Dolo in particolare) che si caratterizzavano per un'utenza compresa in fasce sociali medio — alte, sono da considerarsi casi isolati e rari.

Riguardo al rapporto con le singole prostitute il funzionario lo definisce buono, spesso anzi caratterizzato da momenti di dialogo informale. Le prostitute si sentono addirittura in qualche modo protette dalla vigilanza che la polizia attua contro possibili violenze ai loro danni. Viene infatti evidenziato che tra i soggetti che chiamano direttamente gli agenti per richiesta di intervento vi sono in primo luogo spesso le stesse prostitute.

In un breve incontro successivo con alcuni poliziotti impegnati in servizio d'ordine normale, non emergono significative diversità nell'analisi; viene però espresso un giudizio critico sull'organizzazione complessiva del lavoro dei diversi servizi di polizia (gli stessi agenti che compongono la sezione operativa inerente le tossicodipendenze ed il buon costume spesso sono impegnati in attività diverse da quelle di cui dovrebbero occuparsi). Ne consegue una osservazione non approfondita delle reali dinamiche dei fenomeni di devianza, compreso quello inerente alla prostituzione; in questo contesto viene posto in evidenza che, ad esempio, la prostituzione realizzata all'interno di luoghi protetti (appartamenti, abitazioni varie) è probabilmente sottovalutata nella sua entità.

Anche l'esperto di cronaca locale del Gaz-

zettino — Maurizio Dianese — conferma il quadro già evidenziato dal funzionario della squadra mobile chiarendone ulteriormente alcuni aspetti. In particolare viene fatto presente che la modifica del fenomeno è avvenuta attorno al 1982/83 con l'apparire nell'ambiente e nei luoghi della prostituzione dei travestiti e delle tossicodipendenti: ciò ha inciso non solo per quanto riguarda le dinamiche economiche (sconvolgimento delle tariffe) ma soprattutto dal lato sociale ponendo in ambito nettamente marginale la prostituzione tradizionale.

Dianese esprime perplessità rispetto ad una presenza in area veneziana e più specificatamente mestrina di prostituzione «sommersa» — non di strada; al contrario afferma netta convinzione che il vero centro gravitazionale di quest'ultima, ma anche di quella organizzata in modo manageriale e riguardante i diversi modi di porsi della prostituzione, sia soprattutto localizzata (per quanto riguarda le aree vicine) a Padova ed in subordine Treviso. Anche le inserzioni dalla connotazione «ambigua» presenti negli annunci economici dei quotidiani locali confermerebbero tale ipotesi.

Il presidente dell'Arci — gay veneziana, Tascia, al quale è stato chiesto se esista un qualche rapporto tra l'associazione e i travestiti che si prostituiscono, evidenzia l'assenza di qualsiasi contatto; sottolinea anzi che in particolare quello «è un mondo a sé» che probabilmente vuol rimanere tale e quindi risulta difficile trovare una qualche motivazione capace di giustificare un qualche intervento da parte dell'associazionismo gay.

Don Bruno Busetto, cappellano da molti anni presso il carcere femminile della Giudecca a Venezia, afferma che tra le diverse variabili che determinano il fenomeno prostituzione è necessario porre particolare attenzione al fatto che «è la clientela maschile che soprattutto determina la tipologia di prostituzione». Il fenomeno quindi non può essere uniforme; accanto alla prostituzione «di strada» che risponde a richieste di tipo immediato, meccanico, da semplice sfogo sessuale, non può che trovar posto una prostituzione sommersa la cui esistenza è garantita da intraprendenza personale coniugata ad un intreccio di reti amicali e che risponde ad una domanda apparentemente più discreta anche se maggiormente sofisticata, disponibile comunque a pagare di più.

Rispetto alle ragazze tossicodipendenti che per vari motivi entrano in carcere e che in alcune situazioni si sono prostitute, don Bruno evidenzia una grande difficoltà di rapporto, di confronto; spesso la droga ha consumato valori, identità, molte volte la stessa sessualità.

Infine, per capire dal «vivo» la situazione della prostituzione a Mestre, una chiacchierata con Teresa: 40 anni circa, fa la «vita» da una quindicina di anni, fa parte del gruppo «storico», quello che non vuol avere niente a che fare con le tossicodipendenti pur riconoscendo che sono la grande maggioranza in strada.

Non è convinta che il fenomeno abbia le limitate dimensioni individuate dal funzionario di polizia. A suo parere i soggetti che in loco si prostituiscono sono complessivamente una ottantina, il gruppo «storico» è composto da circa 15 donne. Vi sono ragazze tossicodipendenti anche di 13 — 14 anni (una decina) che con una certa frequenza, spesso accompagnate dall'amico, compaiono di sera in strada ed in modo poco vistoso ma ugualmente convincente si offrono ai clienti automobilisti di passaggio; vengono chiamate le «volanti» perché presenti in strada saltuariamente. Con il medesimo appellativo vengono definite anche coloro che sono di passaggio (perché residenti in altre città) e che si fermano solo per poco tempo.

Periodicamente compaiono anche delle straniere (algerine, iugoslave, thailandesi ed altre nazionalità) che non sempre la polizia riesce ad individuare.

I travestiti sono circa una decina; a suo avviso a Mestre e dintorni esistono 5/6 case squillo che, se pur gestite artigianalmente, sono assai frequentate, anche da persone apparentemente «rispettabili».

Pure Teresa conferma la non esistenza di racket della prostituzione a Mestre; esiste una protezione, più simbolica che altro e comunque a livello individuale, da parte dell'uomo «con il quale si sta insieme», il quale però nella maggioranza dei casi gestisce in modo autoritario i soldi del lavoro delle donne, senza far altro; vi sono situazioni in cui le donne vivono un rapporto di dipendenza dal loro uomo e spesso scendono in strada più per costrizione che per libera scelta.

Mentre parla, Teresa sottolinea più volte la netta separazione che esiste tra il gruppo al quale lei appartiene che ha ancora delle regole nella gestione del lavoro e l'insieme,

pur maggioritario, dei soggetti tossico il quale — a suo avviso — è privo di norme «professionali» e animato da un accentuato individualismo e dove la prima prostituzione avviene più con la «roba» che con i clienti.

Teresa ricorda il clima di amicizia, spesso di solidarietà, che fino a 5/6 anni fa animava le donne di «vita» operanti a Mestre. Le donne presenti in strada erano allora circa una cinquantina e, a gruppi, «era usuale trovarsi all'inizio e al termine del lavoro per raccontare, per divertirsi insieme; a volte succedeva di dare un aiuto anche economico se qualcuna di noi lavorava poco pur avendo grossi problemi finanziari».

Teresa dice che ora il clima è sostanzialmente cambiato, c'è un senso di forte solitudine anche tra le donne appartenenti al gruppo storico; c'è invidia l'una con l'altra, la solidarietà non esiste praticamente più. A questi aspetti negativi è necessario altresì aggiungere la paura che ogni donna che si mette in strada ha di contrarre malattie e di essere oggetto di aggressioni.

Il rapporto con la polizia è discreto perché ormai «ci si conosce» e quindi si conviene che i problemi, caso mai, vengono da altri soggetti dediti alla prostituzione.

Rispetto al timore di contrarre malattie (e per questo periodicamente Teresa, ma anche molte sue colleghe del gruppo storico, si sottopone ad esami clinici) viene evidenziato come nel periodo in cui la paura da AIDS era forte, per il battage degli organi di informazione, vi era stato un calo improvviso di clientela; ora invece «che nessuno più ne parla non solo la clientela è ritornata ai livelli quantitativamente consueti ma le stesse prestazioni spesso vengono richieste in assenza di preservativo, per cui ora sono le più accorte di noi che hanno paura e preferiscono premuirsi».

Riguardo alla clientela, Teresa pone in evidenza che le prestazioni «normali» vengono richieste ormai solo da giovani mentre è la gente di una certa età che chiede prestazioni particolari con caratteristiche (sono parole di Teresa) di vera e propria depravazione.

Rispetto alla «conciliabilità» tra vita personale-normale e attività serale di strada, Teresa sottolinea la netta distinzione tra i due momenti, dato che l'attività serale è considerata attività lavorativa da cui proviene un reddito (200.000/250.000 a sera) necessario per vivere quotidianamente e garantirsi per il futuro. È un lavoro considerato indubbiamente particolare e quindi da gestire in mo-

do discreto perché non abbia ad incidere nella conduzione normale della propria esistenza.

È per questo motivo che Teresa afferma il suo disinteresse verso le forme di organizzazione che coinvolgono le «lucciole»; aderire significherebbe «rivelarsi» e quindi superare la distinzione di ruoli fino ad ora realizzata, ciò non le permetterebbe più di sperimentare riservatezza ed intimità nel suo vivere quotidiano.

Forse perché questa contraddizione comunque permane Teresa racconta che a volte, se riesce a fare qualche altra cosa in grado di fornirle un corrispettivo economico, preferisce delle sere rimanere in casa per provare più a lungo il gusto della «normalità».

È possibile, a questo punto e pur in presenza di una pluralità di voci e di letture del fenomeno, esprimere delle valutazioni intorno a quanto emerso dalle interviste? Come sempre, di fronte a fenomeni sociali a forte complessità, valutare appare particolarmente problematico.

Comunque per tentare di approfondire maggiormente le caratteristiche del fenomeno, sarebbe necessario capire un pò meglio, da una parte la radicale mutazione che dal lato dei soggetti dell'offerta è avvenuta in questi ultimi anni causa l'azione devastatrice della tossicodipendenza, dall'altra, sul versante della «clientela», le motivazioni (tradizionali e non) che animano comportamenti patogeni e/o comunque mercantili nei confronti del sesso.

Ne riparleremo.

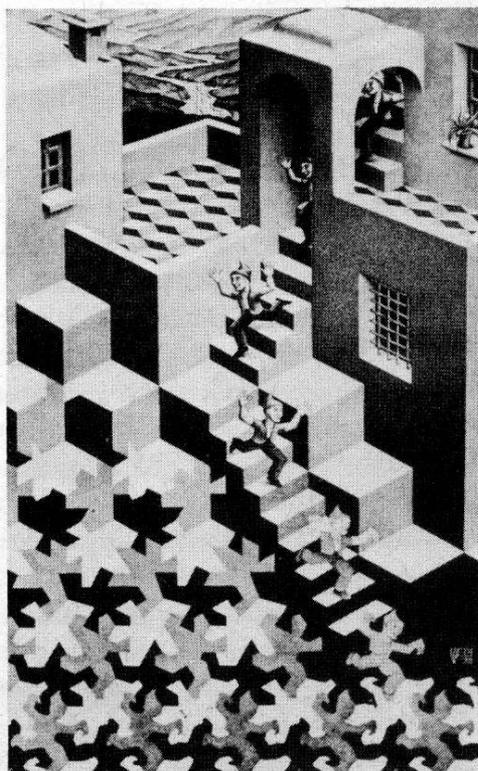


Illustrazione tratta da "il mondo di Escher" Garzanti

**ESODO è attualmente in vendita
presso le seguenti librerie:**

A VENEZIA

**Libreria S. Pio X allo Studium (S. Marco n. 337/C)
Libreria Cafoscarina (Presso Università di Ca' Foscari)
Libreria Utopia 2 (Dorsoduro 3490/B)
Libreria Suore di S. Paolo (Via Poerio)
Libreria Don Chisciotte (Via S. Girolamo n. 14)**

A PADOVA

**Libreria Gregoriana (Via Roma)
Libreria Feltrinelli (Via S. Francesco 14)**

A VICENZA

**Libreria Suore di S. Paolo (Corso Palladio)
Cooperativa Libreria Popolare (Stradella Piancoli)
Libreria Lief (Borgo S. Lucia)**

A VERONA

Libreria Rinascita (Corte Farina 4)

A MILANO

**Libreria Nuova Corsia (via Tadino)
Libreria Claudiana (Via F. Sforza)**

ESODO

Quaderni di documentazione e
dibattito sul mondo cattolico
e sulle chiese del Veneto

N° 2 Aprile-Giugno 1988

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Gianni Manziega
Giorgio Corradini	Luigi Meggiato
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Silvano Felisati	Rita Zamarchi
Giovanni Forza	

Hanno collaborato a questo numero:

Giovanni Benzoni	Emanuele Severino
Alfredo Berlendis	Andrea Tagliapietra
Massimo Doglioni	Emanuela Terzian
Gabriella Manziega	Fabio Terragni
Franca Marcomin	Gianni Tognoni
Giannino Piana	Francesca Zorzetto

**Redazione, Amministrazione,
Pubblicità**

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Venezia-Mestre
Tel. 041/5058401

Abbonamenti

Ordinario	L. 20.000
Enti, Associazioni	L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

Impostazione Grafica:
CARTA & MATITA s.n.c. - Spinea (Ve)

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)
Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Dalla Regione bianca
la riflessione
di credenti di confine.

Per approfondire il dibattito
sul mondo cattolico veneto

Per una ricerca
aperta di fede
nella vita quotidiana

Per alimentare nuovi spazi
di dialogo e di testimonianza
nelle chiese locali

"ESODO"

QUADERNO TRIMESTRALE

RICERCA, INFORMAZIONE
E CONFRONTO SULLA CHIESA
E SUL MONDO CATTOLICO
VENETO

ABBONAMENTO ANNUO (4 numeri)

L. 20.000 (40.000 per enti, associazioni, ecc...)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a ESODO
C.P. 4066 - 30170 Marghera-Venezia

ABBONATI AD "ESODO"

ESODO: c/o Manzièga Gianni - viale Garibaldi, 117 - 30174 Venezia-Mestre



EDIZIONI DEL LEONE

Gruppo Editoriale Multigraf

*Le nuove e prestigiose collane di poesia italiana e straniera:
I DOGI - I PIOMBI - IL CAMPIELLO diretta da Paolo Ruffilli.*



*Alcuni autori già pubblicati:
Rafael Alberti - Elio Bartolini
Leopold Sedar Senghor
Robert Creeley - Evgeniy
Evtušenko - Vincenzo
Buonassisi - Aldo Piccoli
Sandro Varagnolo - Pino
Bonanno - Franco Prevato
e tanti altri.*

*Novità: collana di NARRATIVA (romanzi,
racconti, diari)*